
HathiTrust


CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL



WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

III. BAND.

WIEN, 1889.

ALFRED HÖLDER

K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut
der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des dritten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mittheilungen.

The Somnâthpattan Praśasti of Bhâva Bṛihaspati.

By

Vajeshaṅkar G. Ozhâ Esq.

With an introduction by

G. Bühler.

The subjoined edition of the Praśasti of Bhâva Bṛihaspati has been prepared according to an eye-copy and an excellent rubbing prepared by Pandit Girjâśaṁkar Śâmaljî. The document, which was first discovered by Colonel J. Tod,[1] is neatly incised on a stone-slab measuring 29 inches by 18, fixed in the porch of the temple of Bhadrakâlî at Somnâthpattan.[2] It contains 54 lines the last nineteen of which are mutilated — some very badly — on the right haud side, because a triangular piece of which the basis measures 17 inches and the sides about 12 inches each, has been chipped off. On the left side the first nine lines as well as the 52nd and 53rd have each lost some letters. In the central portion a few letters have been damaged here and there.

The characters of the inscription in general resemble the common Nâgarî of the present day. Only the letters *i, e,* and *gha* show the antiquated forms, known from the palmleaf MSS. of the

---

[1] *Travels in Western India*, p. 504, where a *soi-disant* abstract translation has been given. A somewhat better, but not quite accurate abstract has been published by Mr. K. Forbes in the *Jour. Bombay Branch. Roy. A. Soc.*, vol. viii. p. 59 f.

[2] Somnâthpattan, also called Devpattan, Prabhâspattan or more commonly Verâval, lies in the Sorath district of Kaṭhiâvâḍ, in lat. 22° 7′ N. and long. 71° 34′ E.

Jaina libraries at Aṇhilvâḍ, Cambay and Jesalmîr. The language is Sanskrit, which, as may be expected in the composition of a *Śîghra-kavi* or *improvisatore*, is not quite free from grammatical mistakes and otherwise objectionable turns and expressions. The spelling is on the whole correct, but the letter *ba* is mostly expressed by *va*.

The object of the inscription is to celebrate the virtues of the *gaṇḍa* or temple-priest[1] Bhâva Bṛihaspati and to hand down to posterity a record of his great deeds. The poet boldly asserts (vs. 4), that Bṛihaspati was an incarnation of Śiva's attendant Nandîśvara, who assumed a mortal body in order to insure the restoration of the god's sanctuary at Somanâthpattan. He was born at Bâṇârasî, a town which belonged to the empire of Kânyakubja,[2] (verse 5) in the family of a Brahman of the Gârgeya gotra (verse 12) and became a Pâśupata. Leaving his home, he migrated to Mâlvâ and temporarily resided in Dhârâ and in Avantî or Ujjain. There he superintended the Śaiva monasteries, gained certain unnamed Pramâra, *recte* Paramâra, chieftains for the Śaiva faith and obtained i. e. wrote, a textbook explaining its doctrines (verses 6—8).

Next he became acquainted with Jayasiṁha-Siddharâja of Gujarât, be it at Ujjain when that prince conquered Mâlvâ, or at Aṇhilvâḍ (verse 8). He was bound to the king by the closest ties of brotherhood and received from him on the same day when Śiva reminded him of the object of his existence, great honours which however are not specified (verse 9). Jayasiṁha then died. His successor was Kumârapâla who conquered Ballâla, lord of Dhârâ, and the Jâṁgala king i. e. probably the prince of Sapâdalaksha or Śâkambharî (verse 10). After a time Bhâva Bṛihaspati exhorted Kumârapâla to restore the decayed temple of Somanâtha (verse 11).

[1] The term *gaṇḍa* is explained by Śâstrî Râmchandra Dinanâth in his edition of the Prabandhachintâmaṇi p. 212, note 2, *gaṇḍas tu bhâshâyâm bhaîḍo tapodhanaḥ*. The explanation is certainly correct, as this inscription and the corresponding passages of the Prabandhachintâmaṇi show. *Bhâva* is a common honorific title of ascetics or religious teachers.

[2] The fact that the Râṭhors of Kânyakubja held Bâṇârasî (Benares) is frequently mentioned in the Jaina Prabandhas.

The king readily agreed, made Bṛihaspati lord of all Gaṇḍas i. e. the head of all Śaiva temple-priests in his dominions, bestowed presents of ornaments, two elephants and pearl-necklaces on him, and entrusted to him the governorship of Somanâthpattan (verses 11—13).

When the temple, which, as the poet adds, had first been built of gold by King Soma (the Moon), then of silver by Kṛishṇa and finally of stone by Bhîmadeva i. e. the Chaulukya Bhîma I of Aṇhilvâḍ, had been finished, it received the name Meru. Kumârapâla richly rewarded Bṛihaspati by making his office of chief temple-priest hereditary and by granting to him the village of Brahmapurî near Maṇḍalî, i. e Brahmapur near the modern Mâṇḍal in the Vîramgâm Tâlukâ of the Ahmadâbâd Collectorate (verses 14—16). After some extravagant praise of the priest's greatness and goodness (verses 17—21), the poet goes on to enumerate various other good works which Bṛihaspati did in Somnâthpattan viz:

1) the recovery of various *vṛittis* and granting them to men of the four castes (verse 22),

2) the settlement of Aryans to the number of 505 in Somanâthpattan (verse 23),

3) the construction of fortications both north and south of the temple (of Somanâtha) (verse 24),

4) the erection of golden *kalaśas* or pinnacles on the temples of Gaurî, Bhîmeśvara, Kapardin, Siddheśvara and other gods (verse 25),

5) the construction of a royal hall or palace — apparently a rest-house for the king on his visits to Somnâthpattan — and of a well in connexion with it (verse 26),

6) the construction of a hall with pillars in front of the temple of Kapardin of a silver conduit for the temple of the god (possibly of Somanâtha) and of a bench for the waterpots required for the ablutions of the Liṅga (verse 27),

7) the restoration of the temple of Pâpamochana and of a flight of steps leading into the river (verse 28),

8) the construction of great houses for Brahmans and the restoration of *vṛittis* for the worship of Vishṇu (verse 29),

9) the construction of two temples of Chaṇḍikâ in the new town and on the road to the temple of Somanâtha (verse 30),

10) the construction of a large square well or *vâpî* (verse 31),

11) the renovation of a temple of Chaṇḍikâ close to the temple of Somanâtha (verse 32)

12) the presentation of gifts to Brahmans on the occasion of eclipses and on Parva-days.

Next comes the enumeration of the members of Bṛihaspati's family. His wife was Mahâdevî, descended from Soḍhala (verses 35—36). His four sons were called Aparâditya, Ratnâditya, Someśvara and Bhâskara (verses 37—38). A little further on there is a rather important statement which unfortunately is not fully preserved. From the fragments of verses 42—49 it would seem that Bhoja, a son of Kumârapâla's sister Premalladevî, came to Somnâthpattan and worshipped there under the guidance of Bṛihaspati on the occasion of a lunar eclipse. Thereupon the king, characterised in verse 47 as *mâheśvaranṛipâgraṇîḥ* "the leader of the princes who worship Maheśvara" gave another village to the priest. The last verses apparently contained the usual notices of the poet, of the writer who wrote the fair copy of the eulogy and of the mason who incised it. The name of the second personage alone has been preserved. The date Valabhîsaṁvat 850 Âshâḍha corresponds on the supposition that the reckoning is the same as in the Verâval or Somnâthpattan inscription of Arjunadeva,[1] to May-June 1169 A. D. For in the latter the month of Âshâḍha of Valabhîsaṁvat 945 has been shown to correspond to May-June of 1264 A. D. The difference between 945—850 is 95. Hence we obtain the Christian year 1264—95 or 1169. But as the further specifications of the date have been lost, it is impossible to arrive at a full certainty.

The importance of the inscription for the history of the famous temple of Somanâtha has been pointed out by Mr. K. FORBES in

[1] *Indian Antiquary*, vol. XI. p. 241 ff and vol. XVI. p. 147 ff.

the article quoted above. The document is also valuable for the history of Kumârapâla which has been mostly written according to the distorted accounts of the later Jaina Prabandhas. According to the latter, especially Merutuṅga's Prabandhachintâmaṇi[1] and Jinamaṇḍana's Kumârapâlacharita, it was Hemachandra who advised the restoration of the temple of Somanâtha, when Kumârapâla asked him by what great deed he might perpetuate the memory of his reign. When the news of the beginning of the work came, Hemachandra further induced his master to take the vow of abstaining from meat and spirituous liquor until the completion of the building. When the temple had been finished, the king agreed to keep this vow until he had performed a pilgrimage to Somanâthpattan which was undertaken soon after. Hemachandra agreed to accompany Kumârapâla on this occasion. At the gates of the town they met and were received by Bhâva Bṛihaspati. The latter conducted them into the temple and taught them how to perform the worship of Śiva in which Hemachandra took part. After it had been completed, the Jaina monk managed to effect the conversion of Kumârapâla within the very precincts of the temple. At a later period of Kumârapâla's reign Bhâva Bṛihaspati incurred Hemachandra's displeasure by interfering with the Kumâravihâra, the temple of Pârśvanâtha which Kumârapâla had erected at Somanâthpattan. He was deprived of his *vṛitti,* but reinstated after he had made his submission to the powerful spiritual director of the king. Merutuṅga tells his story very cleverly and Mr. FORBES has received it into the Râs Mâlâ, though it is contradicted both by Hemachandra's own Dvyâśrayamahâkâvya and by this inscription. The narrative of the former work shows that Kumârapâla's conversion happened before the restoration of the temple of Somanâtha was undertaken, as the edict forbidding the slaughter of animals is mentioned at the beginning of Sarga XX and the temple further on.[2] Our inscription proves that

[1] Prabandhachintâmaṇi pp. 211—216, 233, (Bombay edition); Râs Mâlâ pp. 146—149.

[2] *Indian Antiquary,* vol. IV, p. 268 f. Merutuṅga's story is still more fully dis-

it was Bṛihaspati, not Hemachandra, who induced the king to rebuild the temple. It explains the presence of Bṛihaspati at Somnâthpattan in a very simple manner by stating that, when the king agreed to undertake the work, Bṛihaspati was made the governor of the town. It further shows by the enumeration of the numerous building-operations that Bṛihaspati must have held his post for a long period antecedent to the year 1169 A. D. It further proves that Kumârapâla, though converted to Jainism, continued to show favour to the priests of his old creed. Not only immediately after the completion of the temple, but even later after the visit of Kumârapâla's nephew, which seems to have happened shortly before 1169 A. D., Bṛihaspati received valuable grants of villages which were confirmed by Śâsanas. This leaning towards Śaivism explains it, why Kumârapâla is still called *mâheśvaranṛipâgraṇîḥ* 'the leader of the princes who worship Maheśvara'. There were facts justifying this appellation just as there were others which made it possible for the Jainas to give him the title Paramaśrâvaka 'a devout[1] hearer of the Jaina faith'. It is perfectly clear that Hemachandra's success was not as complete as the later Prabandhas represent it. Like many other Indian princes Kumârapâla managed to combine the heterodox worship with a leaning towards his ancestral faith. It is only due to Hemachandra to add that his statements in the Dvyâśraya produce exactly the same impression and that he is free from the fault of boasting of a greater influence than he really possessed.

Very interesting too is the mention of Kumârapâla's sister Premalladevî. The Prabandhas[2] call her Premaladevî and state that she was the wife of the Mahâsâmanta Kâhṇaḍa or Kṛishṇa who helped Kumârapâla to gain the throne of Aṇhilvâḍ. The Prabandhas

---

credited by Hemachandra's account of Kumârapâla's conversion in the twelfth Sarga of the Mahâvîracharita, see my essay ‚Ueber das Leben des Jaina Mönches Hemachandra' in the *Denkschriften der Wiener Akademie 1889.*

[1] See the colophon of the Cambay Ms. Nr. 240 in Dr. Peterson's Third Report App. I, p. 67, which is dated Vikrama Saṁvat 1221.

[2] Râs Mâlâ pp. 138, 140.

add that Kâhṇaḍa was afterwards put to death by Kumârapâla, because he presumed too much on the strength of his services. This story now becomes doubtful as we see that Premalladevî's son, Bhoja was in Kumârapâla's favour and a man of power.

Transcript.

1 [Oṁ namaḥ] Śivâya ‖ yenâhaṁ bhavataḥ sahe suradhunîm aṁtarjjaṭânâm ataḥ karṇṇe lâlayasi krameṇa kitavotsaṁgepi tâṁ dhâsyasi ¦ ity-Adreḥ sutayâ sako[pa-

2 m Umayokto] vochad ârye [śru]-taur[1] bhûsheyaṁ gurugaṁḍakîrttir iti vaḥ sovyâd Bhavânîpatiḥ ‖ 1 [‖] śrî-Vighnarâja vijayasva namostu tubhyaṁ Vâgdevate tyaja navoktivi-

3 [dhânavighnaṁ] jihve samullasa sakhi prakaromi yâvat sarveśvarapravaragaṁḍaguṇapraśastiṁ ‖ 2 [‖] Somaḥ sostu jayî Smarâṁgadahano yaṁ nirma[-la]ṁ nirmmame Gauryâḥ śâpa-

4 [balena vai kṛi]tayuge Vriṁdâva[n]opeyushâṁ । prâdât Pâśupatâryasâdhusudhiyâṁ yaḥ sthânam etat svayaṁ kṛitvâ svâm atha paddhatiṁ Śa]śibhṛi]to devasya tasyâjñayâ

5 [‖ 3 ‖] Kalau] kiṁchid vyatikrâṁte sthânakaṁ vîkshya viplutaṁ । taduddhârakṛite Śaṁbhur Naṁdîśvaram athâdiśat ‖ 4 [‖] asti śrîmati Kânyakubjavishaye Vâṇârasî viśru-

6 [tâ pûr ya]syâm adhidevatâkulagṛihaṁ dharmasya mokshasya cha । tasyâm Îśvaraśâsanâdvijapater gehe svajanmagrahaṁ chakre Pâśupatavrataṁ cha vidadhe Naṁdîśvaraḥ

7 [sarvavi]t ‖ 5 [‖] tîrthayâtrâvidhânâya bhûbhujâṁ dîkshaṇâya cha । sthânânâṁ rakshaṇârthâya niryayau sa taponidhiḥ ‖ 6 [‖] śrîmad-Bhâva-Vṛihaspatiḥ samabhava-

8 — — sa (?) viśvârchito nânâtîrthakaropamânapadavîm âsâdya Dhârâṁ purîṁ saṁprâpto Nakulîśasannibhatanuḥ saṁpûjitastâpasaiḥ kaṁdarpapratimaś cha

---

[1] Read *śrutau.*

9 [śâstra]m akhilasvîyâgamodghâṭanaṁ ‖ 7 [‖] yadyan-Mâlava-Kanyakunja[1]-vishaye-(A)vaṁtyâṁ sutaptaṁ tapo nîtâḥ śishyapadaṁ Pramârapatayaḥ samyaṅ maṭhâḥ pâlitâḥ ।

10 nîtaḥ śrî- Jayasiṁhadevanṛipatir bhrâtṛitvam âtyaṁtikaṁ tenaivâsya jagattrayopari lasaty adyâpi dhîjṛiṁbhitaṁ ‖ 8 [‖] saṁsârâvatarasya kâraṇa-

11 m asau saṁsmâritaḥ Śambhunâ sthânoddhâranibaṁdhanaṁ prati matiṁ chakre pavitrâśayaḥ । tasminn eva dine kṛitâṁjalipuṭaḥ śrî- Siddharâjaḥ svayaṁ chakre-

12 mushya mahattaratvam asamaṁ châryatvam atyâdarât ‖ 9 [‖] tasmin nâkam upeyushi kshitipatau tejoviśeshodayî śrîmadvîra- Kumârapâla-[2] nṛi-

13 patis tadrâjyasiṁhâsanaṁ । âchakrâma jaṭity achiṁtyamahimâ Vallâla-Dhârâdhipa-srîmaj-Jâṁgalabhûpakuṁjaraśiraḥsaṁchârapaṁchânanaḥ ‖ 10 [‖] evaṁ

14 [râjya]m anâratam vidadhati śrîvîrasiṁhâsane srîmadvîra-Kumârapâlanripatau trailokyakalpadrume । gaṁḍo Bhâva-Vṛihaspatiḥ Smararipor udvîkshya

15 devâlayaṁ jîrṇṇam bhûpatim âha devasadanaṁ proddharttum etad vachaḥ ‖ 11 [‖] âdeśât Smaraśâsanasya suvṛihatprâsâdanishpâdakaṁ châturjjâtikasaṁmataṁ sthira-

16 dhiyaṁ Gârgeyavaṁśodbhavaṁ । śrîmad- Bhâva-Vṛihaspatiṁ narapatiḥ sarveśagaṁḍeśvaraṁ chakre taṁ cha sugotramaṁdalatayâ khyâtaṁ dharitrîtale ‖ 12 [‖] datvâlaṁkaraṇaṁ ka-

17 reṇuyugalaṁ vyâlaṁvya muktâsrajaḥ śrîkhaṁḍaiś charaṇau vilipya śirasâ bhaktyâ praṇamyâgrataḥ । utsâryâtmamahattamaṁ nijatamâm uchchhidya mudrâm adât sthânaṁ bhavya-

18 purâṇapaddhatiyutaṁ nistantrabhaktavyayaṁ ‖ 13 [‖] prâsâdaṁ yad akârayat Smararipoḥ kailâsaśailopamaṁ bhûpâlas tad atîva harsham agamat provâcha chedaṁ vachaḥ । śrî-

---

[1] Read *Kânyakubja*.

[2] After *Kumârapâla* follows *deva*, marked by *kâkapâdas* as a mistake.

19 madgaṁḍamahâmatiṁ prati mayâ gaṁḍatvam etat tava prattaṁ saṁprati putrapautrasahitâyâchaṁdratârâruṇaṁ || 14 [||] sauvarṇṇaṁ Somarâjo rajatamayam atho Râvaṇodâra-

20 vîryaḥ Kṛishṇaḥ śrî- Bhîmadevo ruchirataramahâgrâvabhî Ratnakûṭaṁ | taṁ kâlâj jîrṇnam esha kshitipatitilako Merusaṁjñaṁ chakâra prâsâdaṁ sa prabhâvaḥ sakala-

21 guṇanidher gaṁḍasarveśvarasya || 15 [||] paśchâd Gûrjjaramaṁḍalakshitibhujâ saṁtoshahṛishṭâtmanâ datto Vrahmapurîti nâmavidito grâmaḥ savṛikshodakaḥ | kṛitvâ trai-

22 puṭhatâṁvraśâsanavidhiṁ[1] śrî- Maṁḍalîsannidhau tvatputrais tad[aṅgodbh]ûtakulajaiḥ saṁbhujyatâṁ svechchhayâ || 16 [||] uddhṛitya sthânakaṁ yasmât[2] kṛitaṁ Somavyavasthayâ | Vṛihaspa-

23 tisamo gaṁḍo nâbhûn na bhavitâparaḥ || 17 [||] bahukumatijagaṁḍair dravyalobhâbhibhûtair nṛipakusachivavṛiṁdair nâśitaṁ sthânam etat | sapadi tu gurugaṁḍenoddhṛitaṁ daṁta-

24 koṭisthitadharaṇivarâhasparddhayâ lîlayaiva || 18 [||] ke ke naiva viḍaṁvitâ narapater agre vipakshavrajâḥ keshâṁ naiva mukhaṁ kṛitaṁ sumalinaṁ keshâṁ na darpo hṛitaḥ |

25 keshâṁ nâpahṛitaṁ padaṁ haṭhatayâ datvâ padaṁ mastake ke vânena virodhino na valinâ bhikshâvrataṁ grâhitâḥ || 19 [||] susthâmabhir bahir idaṁ bahubhir yadîyair gâḍhaṁ guṇai-

26 r niyamitaṁ yadi nâbhavishyat | nûnaṁ tad aṁtar akhilaṁ subhṛitaṁ yaśobhir vrahmâṁḍabhâṁḍakam aṇu sphuṭam asphuṭishyat || 20 [||] yadrûpekshaṇavâṁchhayâ Śatamakho dhatte sahasraṁ

27 dṛiśâṁ yanniḥsîmaguṇastutau kṛitadhiyo Dhâtuś chaturvaktrâtâ yanmâhâtmyabharâch chaleti vasudhâ gotrâchalaiḥ kîlitâ yatkîrtir na bhuvi pramâsyati tato nûnaṁ

28 trilokî kṛitâ || 21 [||] uddhṛitya vṛittayo yena savâhyâbhyaṁtarasthitâḥ | châturjjâtakalokebhyaḥ saṁpradattâ yaśorthinâ || 22 [||] svamaryâdâṁ vinirmâya sthânakoddhâ-

---

[1] Read *puṭatâmra*°. —

[2] *Thât* indistinct.

29 rahetave । paṁchottarâṁ paṁchaśatîm âryâṇâṁ yobhyapûrayat ॥ 23 [॥] devasya dakshiṇe bhâge uttarasyâṁ tathâ diśi । vidhâya vishamaṁ durggaṁ prâvarddhayata yaḥ puraṁ ॥ 24 [॥] Gau-

30 ryâ Bhîmeśvarasyâtha tathâ deva-Kapardinaḥ । Siddheśvarâdidevânâṁ yo hemakalaśân dadhau ॥ 25 [॥] nṛipaśâlâṁ cha yaś chakre rasahatyâś[1] cha kûpikâṁ । mahânasasya

31 śuddhyarthaṁ susnâpanajalâya cha ॥ 26 [॥] Kapardinaḥ purobhâge sustambhâṁ paṭṭaśâlikâṁ । raupyapraṇâlaṁ devasya gaḍukâsanam eva cha ॥ 27 [॥] Pâpamochanadevasya prâsâdaṁ jî-

32 rṇam uddharaṁ sa[2] । tatra tripurushâṁś chakre nadyâṁ sopânam eva cha ॥ 28 [॥] yugmaṁ ॥ yenâkriyaṁta bahuśo vrâhmaṇânâṁ mahâgṛihâḥ । Vishṇupûjanavṛittînâṁ yaḥ proddhâram achîkarat ॥ 29

33 navînanagarasyâṁtaḥ Somanâthasya châdhvani । nirmite vâpike dve cha tatraivâpara-Chaṁḍikâ ॥ 30 [॥] gaṁḍenâkṛita vâpikeyam amalasphârâpramâṇâmṛitaprakhyasvâdu[jalâ]

34 savelavilasatkâtkârakolâhalaiḥ । bhrâmyadbhûritarâraghaṭṭaghaṭîmuktâmbudhârâśatair[3] yâ pîtâ Ghaṭayoninâpi hasatîvâṁbhonidhi[ṁ]llakshyate ॥ 31 [॥] Śa[śi]-

35 bhûshaṇadevasya Chaṁḍikâṁ sannidhisthitâṁ ॥ yo navînâṁ punaś chakre svaśreyorâśilipsayâ ॥ 32 [॥] sûryâchaṁdramasor ggrahe pratipadaṁ yenâśritâḥ sâdha[vaḥ sarvajñâḥ pa]-

36 ripûjitâ dvijavarâ dânaiḥ samastair api । tadvat paṁchasu parvasu kshititalakhyâtaiś cha dânakramair yena kshmâ paritoshitâ guṇanidhiḥ ka[s tatsamonyaḥ pumân ॥ 33 ॥]

37 bhaktiḥ Smaradvishi ratiḥ paramâtmadṛishṭau śraddhâ śrutau vyasanitâ cha paropakâre । kshâṁtau matiḥ suchariteshu kṛitiś cha yasya viśvaṁbhare [pi cha nutiḥ sutarâṁ sukhâya ॥ 34]

38 etasyâbhavad iṁdusuṁdaramukhî patnî prasiddhânvayâ Gaurîva Tripuradvisho vijayinî Lakshmîr Murârer iva । śrî-Gaṁgeva Sarasvatîva Ya[munevehâgrakîrtyâ girâ kâṁtyâ]

---

[1] The syllable *sa* is indistinct and uncertain; possibly *rasavatyâ* (Gujarâtî *rasoî*) to be read.

[2] Read *uddharan.*

[3] Read °*sphâra*° °*ghaṭikâ*°; perhaps *sahela*° for *savela*° to be read.

39 Soḍhalasaṁbhavâ bhuvi Mahâdevîti yâ viśrutâ ॥ 35 [॥] lâvaṇyaṁ navachaṁpakodgatir atho vâhû śirîshâvalî drishṭiḥ krauṁ-cha ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – – – ⏑ – – ⏑

40 naṁ । hâsaḥ kuṁdam amaṁdarodhrakusumâny uchchâ ka-polasthalî yasyâ manmathaśilpinâ virachitaṁ sarvarttulakshmyâ vapuḥ ॥ [36 ॥] – – – – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ – – ⏑

41 siddhâś chatvâras te Daśarathasamenâsya putropamânâḥ । âdyas teshâm abhavad Aparâdityanâmâ tatobhûd Ratnâ[ditya] ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – [॥ 37 a-]

42 nyaḥ Someśvara iti kṛitî Bhâskaraś châparobhûd ete Râmâdibhir upamitâḥ satyasaubhrâtrayuktâḥ । ni – – – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – – – – –

43 [dra]vavinihitâ vâhavaḥ śrî-Murâreḥ ॥ 38 [॥] dhanyâ sâ jana-nî bhûtaṁ[1] sa pitâ viśvaśekharaḥ । yâvajjî[va ⏑ – – ⏑ × × × × ⏑ – ⏑ ⏓ [॥ 39] – – – ⏑ ⏑ –

44 dalopari luṭhaty ânîya viṁdûpamâ[2] lakshmî saṁbhritavâji-châmaragajâ vidyudvi – – ⏑ śaḥ । â (?) – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – – – ⏑ – – ⏑ – – – – ⏑ ⏑ – ⏑

45 yena guṇinâ kîrttiḥ paraṁ saṁchitâ ॥ 40 [॥] satvenâdya Śi-vir Dadhîchir atha vâ tîvrâjñayâ Râ[vaṇaḥ] – – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – – – ⏑ – – ⏑ – । – – – ⏑

46 Yudhishṭhiraḥ kshitipatiḥ kiṁ vâ vahu vrûmahe ity etebhi-dhayâ Vṛihaspatitayâ sarve ⏑ – – ⏑ – [॥ 41] × × × × ⏑ – – ⏑ × × × × ⏑ – ⏑ ⏓ × ×

47 Kumârapâlasya bhâgineyo mahâbalaḥ ॥ 42 [॥] Premalla-devyâs tanayo Bhoja × × ⏑ – ⏑ ⏓ । × × × × ⏑ – – ⏑ × × × × ⏑ – ⏑ ⏓ [॥ 43 Śrî-Soma]-

48 nâthapûjâṁ yach chhaśâṅkagrahaṇakshaṇe । kârito gaṁḍa-râjena tena prîtim agâ[d ⏑ ⏓ ॥ 44] × × × × ⏑ – – ⏑ × × × × ⏑ – ⏑ – । × × × × ⏑ – – ⏑ × × × ×

---

[1] Read *bhûtaḥ*.

[2] This word and the preceding one are very uncertain. Perhaps *lakshmîḥ* to be read.

49 yathâkramaṁ ॥ 45 [॥] Hiraṇyataṭinîtîre Pâpamochanasannidhau । gaṁḍatri × ⏑ – – ⏑ × × × × ⏑ – ⏑ ⏓ [॥ 46] × × × × ⏑ – – ⏑ × × × × ⏑ – ⏑ ⏓ । × × ×

50 [saṁ]dadau tasmai Mâheśvaranṛipâgraṇîḥ ॥ 47 [॥] śâsanîkṛitya dadatâ grâ[ma] × × ⏑ – ⏑ ⏓ । × × × × ⏑ – – ⏑ × × × × ⏑ – ⏑ ⏓ [॥ 48] × × × × ⏑ –

51 [vaṁśapra]bhavaiḥ putrapautrakaiḥ । bhoktavyaḥ pramadâbhiś cha yâvachchaṁdrâ[rkatârakaṁ ॥ 49] ⏑ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – – ⏑ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – – । ⏑ – ⏑ –

52 [gaṁḍagu]ṇapraśastiṁ chakâra yaḥ śîghrakaviḥ sukâvyaiḥ ॥ [50] . . . .

53 . . Lakshmîdharasuteneyaṁ likhitâ Rudrasûriṇâ . . . .

54 Valabhîsaṁvat 850 âshâ[ḍha] . . . .

Translation.[1]

Adoration to Śiva!

1) May that lord of Bhavânî protect you, who being thus angrily addressed by [Umâ], the daughter of the Mountain: 'Since I bear with the River of the gods in thy matted locks, hence thou fondlest her now in thy ear and in course (of time, no doubt) art going to place her, O rogue, in thy lap', — answered her (saying): 'Worshipful one, this ornament in my ear is the eulogy of the venerable Gaṇḍa.'[2]

2) Divine Gaṇeśa, mayest thou be victorious, adoration to thee! Goddess of speech, put [no obstacle in the way of the composition

[1] Translated from the Gujarâtî rendering of Mr. Ozhâ. [G. B.]

[2] The situation which the poet has in mind, appears to be this. Pârvatî, always jealous of Gaṅgâ, who resides in the locks of Śiva, sees suddenly a stream of Amṛita in her husband's ear. Thinking this to be Gaṅgâ, she upbraids him. He excuses himself by saying that this stream is not Gaṅgâ but a eulogy on his temple-priest. The *tertium comparationis* between the river and the poetry is that both are *amṛitalaharî*.

of] a new song! My friend Tongue, move nimbly the while I fashion a eulogy of the virtues of the best lord of all Gaṇḍas!

3) May that Moon be victorious whom the burner of Cupid's body created spotless, — he who gave this locality[1] to the worshipful, holy and wise Pâśupatas that [indeed owing to] the curse of Gaurî had gone in the Kṛita age to Vṛindâvana, and (who) himself made his mark (there in Pattan) at the command of that deity, the bearer of the Moon.

4) When a portion [of the Kali age] had passed, Śambhu, seeing (that) place destroyed, gave orders to Nandîśvara for its renovation.

5) There is in the prosperous country of Kânyakubja the famous town of Bâṇârasî where the ancestral home of the supreme god (Śiva), of religion and liberation (is to be found).[2] In that (town) [omniscient] Nandîśvara, at the command of Îśvara, took birth in the house of a Brahman and the vow of the Pâśupatas.

6) That ascetic[3] went forth in order to perform pilgrimages, in order to initiate princes (into the mysteries of his faith) and in order to protect the (sacred) places.

7) Illustrious Bhâva Bṛihaspati became one honoured by all ..... when he reached the town of Dhârâ, the seat of (saints) resembling various founders of religions (*tîrthakara*), he who in body resembling Nakulîśa is worshipped by ascetics and similar to Cupid, obtained a Śâstra unclosing his entire doctrine.

8) Because he strenuously performed penance in the Mâlava and Kânyakubja countries and in Avantî, because he made the Pramâra lords his pupils, because he duly protected the monasteries (of his faith), because he bound to himself the illustrious king

---

[1] I. e. Somanâthpattan.

[2] According to text the spelling is *Vâṇârasî*. The translation gives every where the form required by usage.

[3] The person spoken of is *Bhâva Bṛihaspati*, whom the poet represents as an incarnation of Nandîśvara, see verse 9.

Jayasiṁhadeva in closest bonds of brotherhood, for these reasons his wide intelligence flashes even now above the three worlds.

9) That man of saintly disposition, being reminded by Śambhu of the cause of his descent into the world, turned his mind towards (the accomplishment of) its object, the renovation of the (sacred) locality. Even on that same day illustrious Siddharâja, joining his hands in supplication, bestowed on him out of great regard an unequalled greatness and honour.[1]

10) When that prince had ascended to heaven, the illustrious king, brave Kumârapâla quickly mounted the throne of his kingdom, he who prospers through his particularly great courage, who possesses unthinkable greatness and who was a lion to jump on the heads of (those) elephants — Ballâla, king of Dhârâ, and the illustrious ruler of Jâṅgala.

11) When the illustrious king, brave Kumârapala, a tree of paradise for the three worlds, thus uninterruptedly ruled on the throne of glorious heroes, the Gaṇḍa Bhâva Bṛihaspati, seeing the temple of the foe of Cupid ruined, addressed to the prince an exhortation to restore that house of the god.[2]

12) And the king made that illustrious Bhâva Bṛihaspati the ruler of all lordly Gaṇḍas, him who was to erect at the command of the punisher of Cupid a very great temple, — who is honoured by men of the four castes, — who is of firm intellect, — who sprang from the Gârgeya race and is famed on earth for belonging to a noble family.

13) Bestowing on him ornaments and a couple of elephants, hanging garlands of pearls (on his neck), anointing his feet with sandal, devotedly bowing his head before him, driving away his own chief (official)[3] and taking away his seal, (the king) made over (to

[1] Possibly the words *mahattaratvam* and *âryatvam* may indicate, that Bṛihaspati received the titles *mahattara* and *ârya* in connexion with some office.

[2] *Etat*, though placed next to *vachaḥ* must probably be construed with *devasadanaṁ*.

[3] *Utsâryâtmamahattamaṁ*, 'driving away his own chief (official)' may possibly mean that Kumârapâla deposed his prime minister in order to make room

Bṛihaspati) the sacred place together with the honourable ancient rank, setting no limits to the expenses for food.

14) When (Bṛihaspati) had constructed the temple of the foe of Cupid which resembles Kailâsa, then the king rejoiced excedingly and spoke this word to the highminded illustrious Gaṇḍa, 'This Gaṇḍahood I have now given to thee, thy sons and grandsons as long as moon, stars and dawn endure.'

15) King Soma built a golden temple, then Kṛishṇa whose bravery was noble like Râvaṇa's, a silver one; the illustrious Bhîmadeva (erected) 'the jewelled peak' with most resplendent large stones; the latter which in course of time had become ruinous this most excellent king (Kumârapâla) converted into (the building) called Meru. That is the greatness of that store-house of virtues, the lord of all Gaṇḍas.[1]

16) Afterwards the contented, rejoicing ruler of Gûrjara-land gave (to Bṛihaspati) a village in the neighbourhood of famous Maṇḍalî, known by the name of Brahmapurî, together with its trees and water, and made (this) order on three copperplates, 'Thy sons and the issue of their bodies shall enjoy it as they please'.

17) No other Gaṇḍa has existed or will exist who equals Bṛihaspati, since he restored the (sacred) place according to the decree of (the god) who is united with Umâ.[2]

18) This (sacred) place had been ruined by many evil-disposed Gaṇḍas, by numerous bad servants of the king, who had succumbed to the greed of money; but quickly and easily it was restored by the venerable Gaṇḍa in rivalry with the (primeval) boar who holds the earth on the tip of his tusk.

---

for Bṛihaspati, and the further statement regarding the seal may be adduced in support of this view. Nevertheless it is more probable that the chief (official) alluded to is the governor of Somnâthpattan, whose place Bṛihaspati obtained.

[1] *Ratnakûṭa* 'the jewelled peak' probably was the name of the temple built by Bhîmadeva I after the inroad of Mahmud of Ghazni.

[2] *Somavyasthayâ* must no doubt be explained by *Umâsahitasya devasya Śivasya vyavasthayâ âjñayâ*, because above in verses 4 and 12 the order of Śiva has been mentioned.

19) What crowds of enemies did he not put to shame before the king? Whose face did he not exceedingly blacken? Whose pride did not humble? Whose place did he not forcibly take away, placing his foot on (his opponent's) head? How many foes did that powerful man not force to take the vow of subsisting on alms?

20) If this small receptacle, the egg of Brahman, which inside is completely filled with his fame, were not outside firmly bound with the strong ropes of his numerous virtues, it would evidently burst.[1]

21) Through the wish to see the shape of that (man) Śatamakha (Indra) has assumed a thousand eyes; wise Dhâtṛi (Brahman) wears four heads in order to extol his boundless virtues; because the earth began to shake under the load of his greatness, it has been fixed with the primeval mountains as with stakes; verily, the three worlds have been created, because his fame could not be measured on the earth (alone).

22) Desirous of fame, he recovered means of subsistence both external and internal and gave them to men of the four castes.[2]

23) When he settled his boundary, in order to renovate the (sacred) place, he made the number of five hundred and five Aryans full.[3]

24) To the south and to the north of (the temple of) the god, he built a fort difficult of access and thus caused the town to prosper.

25) To (the temples of) Gaurî, of Bhîmeśvara, divine Kapardin, Siddheśvara and other gods he gave golden pinnacles.

---

[1] The egg of Brahman is called *aṇu* 'small', because it is insufficient to hold Bṛihaspati's fame. *Guṇaiḥ* has, of course, the double meaning 'rope' and 'virtue'.

[2] 'The external means of subsistence' are sacrificing, teaching, service and the 'internal ones' studying the Veda preforming the Agnihotra and so forth. The meaning of the verse probably is that Bṛihaspati used his influence with the king to have grants and assignments for priests, reciters of the Vedas and Purâṇas and temple-servants restored, in case they had been discontinued.

[3] Mr. Vajeshankar's transcript reads *abhyapûjayat* instead of *abhyapûrayat*, which is plain on the rubbing. His translation accordingly differs. The verse refers, I think, to a settlement of new inhabitants in Somnâthpattan. [G. B.]

26) He built a royal hall and the well of Rasahatî (Rasavatî?) for cleaning the kitchen and for (procuring) good water for bathing.

27) In front of (the temple of) Kapardin he constructed a hall of stone-slabs with beautiful pillars (moreover) a silver conduit for (the temple of) the god and a bench for waterpots.[1]

28) Restoring the ruinous temple of divine Pâpamochana, he made there *Tripurushas* and a flight of steps (leading) into the river.[2]

29) He built great houses for many Brahmans and caused the grants of subsistence *(vṛitti)* for the worship of Vishṇu to be restored.

30) Within the new town and on the road to (the temple of) Somanâtha he erected two (temples of) *Chaṇḍikâ.*

31) The Gaṇḍa constructed that well with clear, abundant sweet water resembling nectar, — which (well) though Ghaṭayoni (Agastya) drank from it, yet seems to laugh at the oceans with passionately resounding mocking noises with which hundreds of streams of water issue forth from the pots of numerous revolving waterwheels.[3]

32) Desirous of a large store of happiness in the next world, he renovated the (temple of) Chaṇḍikâ which stands in the neighbourhood of (that of) the god who wears the moon as his ornament.

33) On (the occasion of) solar and lunar eclipses he always worshipped the holy [omniscient] Brahmans, his dependents, with all kinds of gifts; he likewise gladdened the earth on the five Parvan-days with successive gifts, famous in the world. What [other man, be he ever so] rich in virtues [is equal to him?].

34) Devotion to the foe of Cupid, delight in contemplating the supreme spirit, faith in the scriptures, eagerness to do good to others, a

---

[1] The waterpots were required in order to perform the ablutions of the Liṅga.

[2] The temple of Pâpamochana stood on the bank of the Hiraṇyanadî, see below verse 46. After this verse stands the word *yugmam* 'a couplet', which seems to indicate that verses 27 and 28 refer to the same object.

[3] Agastya, when drinking from the oceans, reduced their water. That of the well, on the other hand, remained as abundant as before. Hence the well laughs at the oceans, its laughter being the creaking of the *arṭs* or waterwheels. The poet has used the ungrammatical form *hasatî* for *hasantî* on account of the metre.

forgiving disposition, the performance of virtuous actions [and worship] of the supreme deity [greatly contributed to] his [happiness].

35) As Gaurî (belongs) to the foe of Tripura, as victorious Lakshmî (belongs) to Murâri, even so belonged to him a wife of noble race, with a face fair like the moon, sprung from Soḍhala, who was renowned on earth as Mahâdevî (and) who resembled holy Gaṅgâ, Sarasvatî and Ya[munâ respectively by her exceeding fame, eloquence and loveliness].

36) (Her) beauty (resembled that of) the newly opened Champaka flowers, next her arms (were tender like) garlands of Śirîsha flowers, her eye (resembled) the Krauṁcha . . . . her smile the jasmin, her high cheek full-blown Rodhra blossoms; the artificer Cupid fashioned her body with the beauty of all the seasons.

37) . . . . those four saints [were begot?] by him who equalled Daśaratha, likenesses to the sons of that (king) (?). The first of them was called Aparâditya, then followed Ratnâ[ditya] . . . .

38) Another was named Someśvara, and another happy Bhâskara. These who resembled Râma and the other (three sons of Daśaratha) and were united in true brotherly affection, ... the (four) arms of Murâri.

39) Blessed is that mother, that father is the most eminent of all; during life . . . .

40) . . . . Fortune which resembles a drop on a leaf, which has collected horses, fans and elephants, rolls . . . . by which virtuous one fame was preeminently collected.

41) Now through holiness Śibi or Dadhîchi, through fierce power of command Râ[vaṇa] . . . . king Yudhishṭhira; or why shall we talk much? Thus (were) all these through their appellation, through Bṛihaspatihood . . . .

42) The powerful son of the sister of Kumârapâla . . . .

43) The son of Premalladevî, Bhoja . . . .

44) When the prince of Gaṇḍas made him perform the worship of divine Somanâtha on the occasion of an eclipse of the moon, then rejoiced . . .

45) . . . . in due order.

46) On the bank of the Hirvaṇya river in the neighbourhood of Pâpamochana the Gaṇḍa . . . .

47) The leader of princes who worship Maheśvara gave to him . . . .

48) By him who, issuing an edict, gave the village . . . .

49) [The village] shall be enjoyed by sons and grandsons, sprung from the race . . . . . . and by (their) wives, as long as moon, [sun and stars] endure.

50) . . . . who, being an *improvisatore,* composed in beautiful verses the eulogy of the virtues of the Gaṇḍa . . . . It was written by Rudrasûri, the son of Lakshmîdhara[1] . . . . Valabhîsaṁvat 850 Âshâ[ḍha] . . . . . .

[1] This fragment probably belongs to verse 51, and another verse giving the name of the mason who incised the Praśasti probably followed.

Zarathuštra's Versuchung.

(Vendidad XIX, 1—35.)

Von

Friedrich Müller.

1.

Grund-Text: Von der nördlichen Gegend, von den nördlichen Gegenden stürzte hervor Aṅro-Mainjuš, der vielen Tod bringende, der Unhold der Unholde.

Huzvaresch-Uebersetzung: Von der nördlichen Gegend, von der Gegend, dem Orte, von den nördlichen Gegenden, von den Gegenden, den Orten, der Unholde stürzte hervor Gannā-Minōi, der vielen Tod bringende, der Unhold der Unholde.

Der Text der Huzvaresch-Uebersetzung, welcher verderbt uns vorliegt, muss lauten: [illegible].

2.

G.-T. Also sprach der schlechtgesinnte Aṅro-Mainjuš, der vielen Tod bringende:

H.-U. Darauf sprach also jener Gannā-Minōi, der vielen Tod bringende:

Das Wort *dudžå* des Grundtextes erscheint in der Huzvaresch-Uebersetzung nicht übersetzt.

3.

G.-T. O Drudž! lauf' hinzu, tödte den reinen Zarathuštra!

H.-U. O Drudž! laufet hinzu und tödtet ihn, den reinen Zartušt!

Der Paraphrast hat gelesen: *druχš upa dwarata męręnćata ašhawanęm zaraϑuštręm.*

4.

G.-T. Die Drudž lief um ihn herum, Būiti, der Unhold, die todesvolle Vernichtung, er, der betrügerische.

H.-U. Die Drudž's stürzten über ihn, Būt, der Unhold, und die heimlich schleichende Vernichtung, die betrügerische.

Für [illegible] lese man: [illegible]. Der Paraphrast nimmt gemäss der Auffassung des vorangegangenen Paragraphen zwei Unholde an *daōžå* = [illegible], ist von *daōž-* für *davž-*, identisch mit dem altind. *dips-*, abzuleiten, einem Desiderativum vom altind. *dabh-*, iran. *dab-*.

5.

G.-T. Zarathuštra recitirte das Ahunawairja-Gebet: *yaϑā ahū wairjo* bis *wāstāręm.* Man preise die schönen Gewässer der schönen Daiti und bekenne den mazdajasnischen Glauben.

H.-U. Zartušt sagte das Ahunwar her, die zwei Ahunawairja, welche von Hušiti aus voran sich befinden; darauf pries er die schönen Gewässer der schönen Daiti, darauf bekannte er den mazdajasnischen Glauben, d. h., er machte das *frawarānē.*

Statt [illegible] lese man [illegible]. Der Paraphrast las statt unserer *frājazaēta* und *fraōręnaēta* sicher *frājazata* und *fraōręnata.*

6.

G.-T. Die Drudž lief von ihm bestürzt weg, Būiti, der Unhold, die todesvolle Vernichtung, er, der betrügerische.

H.-U. Die Drudž's liefen von ihm bestürzt zurück, Būt, der Unhold und die heimlich schleichende Vernichtung, die betrügerische.

7.

G.-T. Die Drudž sprach zu ihm: Peiniger Aṅro-Mainjuš!

H.-U. Die Drudž sprach zu ihm die Antwort: Ein Peiniger bist du, Gannā Minōi, d. h. du bist so, dass, wenn du etwas zu ersinnen und dann selbst auszuführen nicht im Stande bist, du es uns aufträgst!

8.

G.-T. Nicht sehe ich an ihm den Tod, an dem Spitamiden Zarathuštra.

H.-U. Nicht haben wir an ihm den Tod erblickt, an ihm, dem Spitamiden Zartušt.

Man beachte [Avestan script] (= *waēnāmu*) gegenüber *waēnāmi*.

9.

G.-T. Wegen des vielen Glanzes des reinen Zarathuštra.

H.-U. Wegen der Eigenschaft, dass der reine Zartušt voll Glanz und voll Thatkraft ist. Dieses beweist, dass an jenem, in welchem Thatkraft sich befindet, die Opposition wenig Wirkung äussern kann.

Man muss wohl lesen: *pouru qarę̄naṅho ašhaōno zaraϑuštrahē*. Oder haben 8 und 9 ursprünglich gelautet: *noiṭ hē aōšho pairi waēnāmi — pouru-qarę̄naṅho*?

10.

G.-T. Zarathuštra sah im Geiste: die bösen schlechtgesinnten Unholde berathen sich über meinen Tod.

H.-U. Zartušt sah im Geiste: die Unholde, die bösen schlechtgesinnten, berathen sich über meinen Tod.

11.

G.-T. Es erhob sich Zarathuštra, hervorging Zarathuštra.

H.-U. Es erhob sich Zartušt, hervorging Zartušt.

12.

G.-T. Während der Erstarrung des Aṅro-Mainjuš infolge der Grausamkeit der Peinigungs-Inquisition.

H.-U. Weg von der Erstarrung Akoman's, als dieser, nämlich Akoman, in seinem Körper erstarrt war bei dieser Grausamkeit der peinigenden Inquisition; bei dieser Inquisition hatte er nämlich sich selbst so hart gemacht. Es gibt Einige, welche sagen: Darauf erstarrte Akoman, als er die Peinigung inquirirte.

Statt *asarętо* muss *sarętо* gelesen werden, welches Local von *saręti* ist. Ebenso lese man *ako-manaṅho.* Durch die falsche Lesart *ako-manaṅha* wurde *sarętо* unverständlich und von einem Abschreiber, da es ihm den gegentheiligen Sinn auszudrücken schien, in *a-sarętо* verwandelt.

In der Huzvaresch-Uebersetzung ist zwischen [illegible] [illegible] wahrscheinlich [illegible] einzuschieben. [illegible] steht hier in dem seltener vorkommenden Sinne des neupers. را.

Der Sinn dieses Paragraphen ist: Zarathuštra ging hervor während Aṅro-Mainjuš erstarrt dastand. Diese Erstarrung deuten Einige in dem Sinne, dass Aṅro-Mainjuš dem Heiligen gegenüber sich zu ganz besonderer Härte zwang; nach Andern dagegen ist er, als er sah, dass seine bösen Künste gegenüber dem Heiligen unwirksam seien, vor Schrecken selbst erstarrt.

13.

G.-T. Steine in der Hand haltend — von der Grösse eines Kata sind sie — der reine Zarathuštra.

H.-U. Darauf hielt er Waffen in der Hand, welche von der Grösse eines Kata waren, er, der reine Zartušt, steinerne Waffen; es gibt Einige, welche sagen, das himmlische Yaϑā ahū wairyo.

14.

G.-T. Empfangen vom Schöpfer Ahura Mazda.

H.-U. Welche er empfangen hatte vom Schöpfer Anahüma.

15.

G.-T. Wo sie zu halten (bewahren) auf dieser Erde,[1] der ausgedehnten, runden, weit zu durchschreitenden? An der Daredži auf der Anhöhe in der Wohnung des Pourušaspa.

H.-U. Wo sie zu halten auf dieser Erde, der ausgedehnten, runden, weit zu durchschreitenden? In Dardžik zbar im Hause Purušasp's. Es gibt Einige, welche also sagen: Er hielt sie auf dieser Erde, der so ausgedehnten, runden, weit zu durchschreitenden. Darauf nahm er diesen Platz ein in Dardžik Zbar im Hause des Purušasp.

Ich lese hier statt *dražahē* (bei SPIEGEL) *dražaṅhē*. Darauf führt die Huzvaresch-Uebersetzung [illegible] (statt [illegible] bei SPIEGEL) hin.

16.

G.-T. Es that kund Zarathuštra dem Aṅro-Mainjuš: Schlechtgesinnter Aṅro-Mainjuš!

H.-U. Es that kund Zartušt, d. h. er brachte eine Botschaft an Gannā-Minōi: O du schlechtgesinnter Gannā-Minōi!

17.

G.-T. Ich will schlagen die von den Unholden geschaffene Schöpfung, ich will schlagen den von den Unholden geschaffenen Leichendämon.

H.-U. Ich will schlagen die Schöpfung, die von den Unholden geschaffene, ich will schlagen den Leichendämon, den von den Unholden geschaffenen.

18.

G.-T. Ich will schlagen die Pairika, welche man anbetet, bis dass geboren wird Saošjans, der siegreiche, aus dem Wasser des Kansu-(Sees).

H.-U. Ich will schlagen diese Liebe zur Parī, diese Verehrung der Götzen, bis dass geboren wird der Heiland, der siegreiche, aus dem Wasser des Kašusāi.

[1] Wörtlich: ‚wo dieser Erde zum halten dessen.'

Ich werde dich schlagen und es werden dich schlagen meine Schüler und dann wird es geschehen, dass du durch deine eigene That zu Grunde gehst.

19.

G.-T. Von der östlichen Gegend, von den östlichen Gegenden.

H.-U. Von der östlichen Gegend.[1] Von der Gegend, dem Orte, wo die Sonne, wenn der Tag am längsten ist, aufgeht, bis zu jenem Orte, wo sie, wenn der Tag am kürzesten ist, aufgeht, dort ist Osten. — Von dem Orte, wo sie, wenn der Tag am kürzesten ist, aufgeht, bis zu jenem Orte, wo sie, wenn der Tag am kürzesten ist, untergeht, dort ist Süden. — Von dem Orte, wo sie, wenn der Tag am kürzesten ist, untergeht, bis zu jenem Orte, wo sie, wenn der Tag am längsten ist, untergeht, dort ist Westen. — Das Uebrige ist Norden. Es gibt Einige, welche sagen, der Norden ist leer.[2]

20.

G.-T. Ihm entgegnete darauf Aṅro-Mainjuš, der Schöpfer der schlechten Geschöpfe.

H.-U. Ihm entgegnete der schlechtgesinnte Gannā-Minōi.

Dem awestischen *duž-dāmo* steht in der Huzvaresch-Uebersetzung [Pahlavi] gegenüber, woraus hervorgeht, dass der Paraphrast *duž-då* gelesen hat.

21.

G.-T. Tödte ja nicht meine Geschöpfe, reiner Zarathuštra.

H.-U. Tödte ja nicht diese meine Schöpfung, reiner Zartušt.

22.

G.-T. Du bist der Sohn des Pourušaspa; von (deiner) Ahnensippe wurde ich verehrt!

---

[1] Der Paraphrast übersetzt hier blos *ušhastarat̰ hača naēmāt̰* und lässt *ušhastaraēibjo hača naēmaēibjo* unübersetzt.

[2] D. h. dorthin kommt niemals die Sonne.

H.-U. Du bist des Purušasp Sohn und ich trage dich von deiner Geburt an (?), d. h. ich kenne dich. Es gibt Einige, welche sagen: Von deinen Ahnen bin ich mit Opfern verehrt worden, daher opfere auch du mir!

Hier muss der Paraphrast zwei verschiedene Lesarten vor sich gehabt haben, nämlich unsere Lesart *zāwišhi,* auf welcher seine zweite Erklärung beruht, und eine zweite Lesart *zānišhi,* welche der ersten Erklärung (‚ich kenne dich') zu Grunde liegen muss.

23.

G.-T. Schwöre ab den guten mazdajasnischen Glauben; erlangen magst du dann das Glück, welches erlangt hat Wadaghna, der Länderfürst.

H.-U. Schwöre ab den schönen mazdajasnischen Glauben; du findest dann jenes Gut, wie es gefunden hat Waghan, der Länderfürst.

24.

G.-T. Ihm entgegnete er, der Spitamide Zarathuštra:

H.-U. Antwort sprach er zu ihm, er, der Spitamide Zartušt:

25.

G.-T. Nicht will ich abschwören den guten mazdajasnischen Glauben.

H.-U. Nicht will ich abschwören diesen schönen mazdajasnischen Glauben, welches Anahūma selbst ist.

26.

G.-T. Nicht nach der Trennung von Knochen, Lebenskraft und Bewusstsein!

H.-U. Nicht des Körpers, nicht des Lebens Annehmlichkeit wegen, nicht ob des Langelebens, nicht ob des Schönlebens, nicht wegen der Trennung des Bewusstseins vom Körper, d. h. wenn man mir den Kopf abschneidet, auch dann werde ich es nicht abschwören.

Hier muss der Paraphrast einen ganz anderen Text vor sich gehabt haben. Ich vermuthe: *noiṯ asta-ća noiṯ uštānḝm-ća darḝzjāṯ, noiṯ baōδas-ća wī-urwisjāṯ* ‚nicht ob des Festhaltens der Knochen und der Lebenskraft, auch nicht nach der Trennung vom Bewusstsein', d. h. weder lebendig noch todt.

27.

G.-T. Ihm entgegnete Aṅro-Mainjuš, der Schöpfer schlechter Geschöpfe:

H.-U. Antwort redete zu ihm der schlechtgesinnte Gannā-Minōi:

28.

G.-T. Mit wessen Wort willst du schlagen, mit wessen Wort willst du vernichten, mit welcher schöngefertigten Waffe magst du wohl bewerfen meine des Aṅro-Mainjuš Geschöpfe?

H.-U. Mit welchem Worte schlägst du mich, d. h. machst du mich elend, und dann mit welchem Worte quälst du mich, d. h. trennst du mich von meiner Schöpfung, mit welcher schön gefertigten Waffe von dieser meiner Schöpfung des Gannā-Minōi?

Ich vermuthe, dass im Grundtexte statt *hukḝrḝtåṅho* ursprünglich *hukḝrḝta aṅho* gestanden hat.

Im Huzvaresch-Text ist zwischen کس ווס das Wort ومیدل einzuschalten. Da der Paraphrast bereits die Lesart *herkḝrḝtåṅho* vor sich hatte, wusste er mit ihr nichts anderes anzufangen, als sie mit سوومוו zu übersetzen und auf *zaja* (کس) zu beziehen. — Ich bemerke ausdrücklich, dass *hukḝrḝtåṅho* durch den Singular سوومוו übersetzt erscheint.

29.

G.-T. Ihm entgegnete darauf der Spitamide Zarathuštra:

H.-U. Antwort zu ihm sprach da der Spitamide Zartušt:

30.

G.-T. Mit dem Mörser, der Schale, dem Haoma und dem von Mazda geoffenbarten Worte.

H.-U. Mit dem Mörser, der Schale, dem Haoma und dem von Anahüma geoffenbarten Worte, dem Awasta.

31.

G.-T. Dies sind meine besten Waffen.

H.-U. Dies ist meine beste Waffe.

32.

G.-T. Mit diesem Worte will ich schlagen, mit diesem Worte will ich vernichten, mit dieser schön gefertigten Waffe, schlechtgesinnter Añro-Mainjuš!

H.-U. Mit diesem Worte will ich dich schlagen, d. h. ich will dich elend machen, mit diesem Worte will ich dich quälen, d. h. ich will dich von deiner Schöpfung trennen, mit dieser schön gefertigten Waffe, schlechtgesinnter Gannā-Minōi!

33.

G.-T. Es schufs der heilige Geist, er schufs in der unbegrenzten Zeit.

H.-U. Welcher das Wasser geschaffen hat, der heilige Geist, er schuf es in der unbegrenzten Zeit. Es gibt Einige, welche also sagen: Welcher das Wasser geschaffen hat, der heilige Geist, er schuf auch das Wasser in der unbegrenzten Zeit.

Die unsinnige Lesart [illegible] dürfte vielleicht aus [illegible] entstanden sein, oder stand in dem Texte, welcher dem Paraphrasten vorlag: [illegible], welches er in: [illegible] corrigiren zu müssen glaubte? Die Stelle hat darnach conform dem Grundtexte zu lauten: ‚welches geschaffen hat der heilige Geist und er schufs in der unbegrenzten Zeit.‘

34.

G.-T. Es schufens die Ameša-spenta's, die guten Herrscher, die einsichtsvollen.

H.-U. Er schuf es mit Hilfe der Amšaspands, der guten Herrscher, der wohlweisen, d. h. von ihnen ist er im Schaffen unterstützt worden.

35.

G.-T. Zarathuštra recitirte das Ahuna-vairya: jaϑā ahū wairjo.

H.-U. Zartušt sagte das Ahunwar her: jaϑā ahū wairyo.

Bih'afrid.

Von

M. Th. Houtsma.

Bei der Lectüre der interessanten Mittheilungen von Dr. Goldziher in Bezug auf die Shuʿûbijja erinnerte mich der Ausspruch (*Muhammedanische Studien,* I, S. 150): ,Unter den ʿAbbasiden wagte sich denn auch ein gewisser religiöser Romanticismus der persischen Familien auf die Oberfläche, welche die Wiederherstellung persischer Religionsgebräuche offen betrieben,' an einen in Vergessenheit gerathenen Propheten oder Religionsneuerer, der aber damals viele Anhänger fand, und eine der letzten Evolutionen des Magierthums ins Leben rief. Ich meine Bih'āfrīd. In den gedruckten arabischen Quellen besitzen wir zwei ziemlich ausführliche Nachrichten über ihn, nämlich im *Kitâb al-Fihrist,* S. 344 und bei Šahrastânî, S. 187. Daraus geht hervor, dass Bih'āfrīd in den letzten Zeiten der Omajjaden-Herrschaft in Chawāf, einem zu Naisābur gehörigen Districte, auftrat, mit einer Lehre, welche in vielen Punkten von den Ansichten der Magier abwich, bis die Mobeds ihn bei Abu-Muslim deshalb verklagten, und er auf dessen Befehl in Naisābur hingerichtet wurde. Seine Ketzereien soll er in einem Buche niedergeschrieben haben, und seine zahlreichen Anhänger scheinen sich noch längere Zeit behauptet zu haben, wenigstens bis ins vierte Jahrhundert der Hiǵra, wie wir unten sehen werden. Eine abweichende Nachricht findet sich in einer persischen Handschrift der Pariser National-Bibliothek, welche

neuerdings ausführlich von Herrn Magister C. SALEMANN beschrieben worden ist (*Mélanges asiatiques*, t. IX, S. 453 und folg.). Dort lesen wir f. 117: ‚Im Anfange der Herrschaft der ʿAbbasiden sah man in Chorāsān ein Individuum oben auf einem hohen Gewölbe, wozu weder Steg noch Treppe den Zutritt vermittelte. Man wunderte sich, wie der Mann hinauf gekommen war, und befragte ihn wer er sei. Da antwortete er: Ich bin Bihzād, der Magier, und seitens Gott gesandt um die Leute zum Bekenntnisse der Religion Zerdušt's einzuladen. Man brachte ihn darauf herunter, und in kurzer Zeit vereinigten sich 30,000 Anhänger bei ihm; Abu-Muslim Marwazî aber sammelte ein Heer, zog gegen ihn, und tödtete Bihzād, den Magier.'[1] Diese allerdings fabelhafte und wenig genaue Nachricht habe ich hauptsächlich der Vollständigkeit wegen angeführt, denn dass hier mit Bihzād die nämliche Person gemeint sei, welche sonst richtig Bihāfrīd genannt wird, ist nicht zweifelhaft. Wichtiger ist eine kurze Notiz in der Leidener Handschrift der *Mafātīh al-ʿOlūm* (Cod. 514, S. 24), doch enthält dieselbe keine neuen Daten, ausgenommen dass der Ort des Auftretens hier näher bestimmt wird als Serāwend (سراوند) im District Chawāf, Provinz Naisābur.

Ungleich reichhaltiger, obgleich wiederum mit Fabeln ausgeschmückt, ist ein anderer Bericht, welchen uns ein gewisser Hosain ibn Mohammed in einem Oxforder Codex aufbewahrt hat. Die Handschrift ist von NICOLL im zweiten Bande des Kataloges, S. 123, unter Nummer CXXX beschrieben. Ausführlicheres in Bezug auf die Handschrift, das Werk selbst und dessen Verfasser findet man im neuen Pariser Kataloge, S. 284, n. 1488, wo ein Exemplar des ersten Bandes dieses wichtigen Werkes beschrieben wird. Daraus geht hervor, dass der vollständige Name des Verfassers war: Abu Manṣur al-Ḥosain ibn Mohammed al-Marʿašī at-Thaʿālibī, und dass er unter der Regierung des Mahmud ibn Sabuktegîn schrieb.[2] Der betreffende Abschnitt steht f. 157 verso und hat folgende Ueberschrift:

---

[1] Persischer Text bei SALEMANN a. a. O. S. 500, 501.

[3] Vgl. H. Chal. IV, 319 unter غرر السير und *Journal asiat.* 1828 I, S. 138, 139.

Geschichte von Bih'āfrīd al-Maǵusī az-Zauzanī in den Tagen Abu-Muslims.

Ich habe von vielen Šaichs aus Naisābur, u. a. von Abu Zakarijja Jahjā ibn-Ismā'īl al-Hīrī[1] Folgendes gehört: Bih'āfrīd war ein Magier aus Zauzan; er kam auf seinen Handelsreisen nach China und brachte von dort ein grünseidenes Unterkleid und ein ebensolches Oberkleid mit, welche man in die Faust einfassen konnte. Er hielt dieselben aber verborgen, that gebratene und pulverisirte Bocksleber in einen Sack, und Zucker und Mandelkerne, beide fein gestossen, in einen anderen und machte von diesen beiden Säcken zwei Kissen, welche er ebenso verbarg, wie die zwei Kleidungsstücke. Danach gab er vor, todtkrank zu sein und liess für sich ein überaus schönes und geräumiges Mausoleum herrichten, dergestalt, dass das Regenwasser in bestimmtem Masse ihm durch eine Rinne zugeführt wurde. Als er damit fertig war, legte er die beiden Kissen und die beiden Kleider in einem Tuche zu sich und sagte zu seinem Weibe: ‚Ich werde gewiss sterben, nimm also meine Verfügungen in Acht und erfülle mir einen Wunsch.' Das Weib aber hatte ihn herzlich lieb und befragte ihn nach seinen Verfügungen. Er sagte dann: ‚Lasse mich auf diesem meinen Bette und mit diesen beiden Kissen in das Grabmal beisetzen, ohne mich davon zu trennen.' Sie versprach es und befragte ihn nach seinem Wunsche. Er antwortete: ‚Besuche mich wöchentlich in meinem Grabmale und wasche dein Gesicht bei der Wasserrinne, welche hineinführt.' Sie versprach auch dieses. Darauf stellte Bih'āfrīd sich todt und das Weib liess die übliche Todtenklage für ihn abhalten, ihn auf seinem Bette und mit den beiden Kissen in dem Grabmale beisetzen. Dort speiste er den einen Tag von den Lebern, am andern vom Zucker und von den Mandeln, trank aus der Wasserrinne das Wasser, womit das Weib ihr Gesicht wusch und fristete mit diesen Speisen und Getränken ein kümmerliches Leben. Als er ein volles Jahr im Grabmale gelegen hatte, wartete er den Augenblick ab, wo die Leute zur Ernte rings um seinem Grabmale versammelt waren und stand vor ihren Augen auf, nachdem er die beiden

[1] Meine Abschrift hat: الحزى; ich folge Jāqut iv, 640.

grünen Kleider angelegt hatte. Darauf redete er ihnen zu: ‚O ihr Leute! ich bin Bih'āfrīd, bin von Gott zu euch gesandt,' wonach sie ihn umringten, willkommen hiessen und ihn baten herauszukommen. Sodann kam er zu ihnen hinaus und sagte: ‚Ihr wisset, dass Gott mich vor einem Jahre hat sterben lassen, wie ihr gesehen und gehört habt, jetzt aber hat er mich wieder lebendig gemacht und mich bekleidet, wie ihr sehet, mit diesen Paradieses-Kleidern, wovon es auf Erden nichts ähnliches gibt; weiter hat er mir geoffenbart, was ich euch sagen werde.' Man schenkte ihm Glauben und viele Leute aus Zauzan und den beiden zu Naisābur gehörigen Districten von Chawāf und Zāwa u. s. w., glaubten ihm, und eine mächtige Herrschaft wurde ihm zu Theil. Seine Botschaft war, dass sieben Gebete (täglich) zu verrichten seien, wobei man das Antlitz der Sonne, wo dieselbe sich am Himmel befand, zuzuwenden hatte; dass der Genuss des Verreckten und des Berauschenden, das Heiraten der Mütter, Schwestern, Töchter, Bruders- und Schwesterkinder und Tanten väterlicher- und mütterlicherseits verboten seien; dass die Brautgabe auf mehr als 400 Dirhem festzusetzen sei. Auch schrieb er ihnen vor, einmal im Leben den siebenten Theil ihrer Güter den Geisteskranken (?) und den Lahmen zu schenken, sowie die Wohlthätigkeitspflege, und verdarb auf diese Weise den Magiern ihre althergebrachte Religion. Deshalb versammelten sich die Mobeds und Herbeds bei Abu-Muslim in Naisābur, thaten ihm die Neuerungen des Bih'āfrīd kund und verlangten, indem sie bemerkten, dass er sowohl für die Muslims, als für ihre Religion verderblich sei, seine Gefangennahme, damit sie vor ihm Ruhe hätten. Abu-Muslim schickte Abdallah ibn Šo'ba mit Truppen nach Zauzan, welche ihn ergriffen und nach Naisābur führten; darauf befahl er ihn ans Holz zu schlagen und machte denjenigen seiner Anhänger, deren er habhaft wurde, den Garaus. Es gibt aber noch heutzutage ein Ueberbleibsel von ihnen, welche Bih'āfrīdijja genannt werden und, wie ich in einem Buche gelesen habe, gehören sie theils den Chusrawijja,[1] theils den Churramijja an.

[1] Welche Secte damit gemeint ist, ist mir unbekannt. Man könnte geneigt sein, an die Anhänger von Nāṣir bin Khusrau, gewöhnlich الناصرية genannt,

Ich setze den arabischen Text zur Vergleichung hinzu:

قصة بهافريذ المجوسى الزوزنى فى ايام ابى مسلم

سمعت جماعة من مشايخ نيسابور منهم ابو زكرياء يحيى بن اسمعيل الحيرى يقولون كان بهافريذ مجوسيا من اهل زوزن فخرج الى الصين فى تجارة له ورجع وقد حمل منها قميص حرير اخضر ورداء مثله تسعهما قبضة الرجل فاخفاهما وعمد الى كبود الجداء فشواها ودقّها وجعلها فى خريطة والى السكّر ولبّ اللوز فدقّهما وجعلهما فى اخرى وصيّر الخريطتين وسادتين واخفاهما مع الثوبين ثم تمارض مرض الموت وامر فبنى له ناوس من احسن النواويس واوسعها وجعل للمطر مصبّا اليه بقدر وجمع الى نفسه الوسادتين والثوبين فى خرقة وقال لامراته انى ميّت لا محالة فاحفظى وصيّتى واقضى حاجة لى وكانت محبّة له مشفقة عليه فقالت ما وصيّتك قال ان تنقلينى فى فراشى هذا والوسادتين الى ناوسى ولا تفرّقى بينى وبينها فقالت نعم وكرامة فما حاجتك قال ان تزورينى فى الناوس كل اسبوع وتغسلى وجهك عند مصب المطر اليه فضمنتها له وتماوت بهافريذ فاقامت المراة رسم المناحة عليه ونقلته فى فراشه ووسادتيه الى الناوس فكان يتقوّت من الكبود يوما ومن السكر واللوز يوما ويشرب من مصبّ المطر وغسالة وجه المراة ويبقى على رمقه بذلك من الطعام والشراب فلما استكمل فى الناوس سنة تامّة ترصّد وقت اجتماع الناس حول ناووسه للحصاد فقام وقد لبس القميص والرداء الاحضرين حتى راوه وقال ايها الناس انى بهافريذ رسول الله اليكم فاجفلوا اليه ورحّبوا به وسالوه ان ينزل فنزل اليهم وقال لهم اعلموا ان الله اماتنى منذ سنة كما رايتم وسمعتم وقد احيانى الآن وخلع علىّ ما ترون من خلع الجنة التى لا يوجد مثلها فى الدنيا واوحى الىّ ما ساخبركم به فصدّقوه وامن به خلق كثير من اهل زوزن ورستاقى خواف وزاوه من نيسابور وغيرها وانعقدت

(Vgl. ETHÉ in *Actes du VI[e] congrès intern. des Orient.*, 2[e] partie I, p. 198, 203) zu denken. Wir müssten in diesem Falle mit RIEU, FAGNAN und PERTSCH (gegen SCHEFER und ETHÉ) annehmen, dass es zwei verschiedene Personen des gleichen Namens gegeben hätte, denn als der Verfasser obigen Bericht schrieb, hatte der erst im Jahre 394 geborene Nāṣir bin Khusrau schwerlich Zeit gehabt, eine nach ihm benannte Secte zu recrutiren. Wenn sich aber die chronologische Schwierigkeit auf diese Weise lösen liesse, so bleibt es dennoch sonderbar, dass die Nāṣirija, welche zu den schi'itischen Secten zählen, hier neben die magischen Khurramijja gestellt sein würden.

له رياسة كبيرة وكانت دعوته انه جاء بسبع صلوات يصلى بها نحو الشمس
حيثما جرت وحرّم عليه الميتة والسكر وتزوّج الامّهات والاخوات والبنات
وبنات الاخ والاخت والعمّات والخالات وان يتجاوزوا بمهر المراة اربعماية
درهم وفرض عليهم اخراج السبع من اموالهم فى العمر مرّة الى الضجاع[1](?)
والزمنى وفى اعمال البرّ وافسد على المجوس دينهم القديم واجتمع الموابذة
والهرابذة الى ابى مسلم وهو بنيسابور وعرّفوه بما احدثه بهافريذ وقالوا انه
افسد عليكم وعلينا الدين وسالوه القبض عليه واراحتهم منه فانفذ ابو مسلم
عبد الله بن شعبة فى عسكر الى زوزن حتى اخذه وحمله الى نيسابور فامر
بقتله وصلبه ودمّر على من ظفر به من اصحابه وقد بقيت منهم الى الآن
بقيّة يقال لهم البهافريذية وقرات فى بعض الكتب انهم بين الخسروية والخرمية

Man erkennt in diesem Berichte, wie in dem oben mitgetheilten persischen, leicht die feindliche Stimmung des Erfinders, welcher den Bihzād oder den Bih'āfrīd von vornherein zum Zauberkünstler und Betrüger machen möchte, hier auf eine Weise, welche uns in Bih'āfrīd einen Vorgänger des bekannten Dr. Tanner begrüssen lässt. Es braucht kaum gesagt zu werden, dass wir dieser Anschauung keineswegs beipflichten dürfen, wenn auch Religionsneuerer öfters solche oder ähnliche Künste in Anwendung gebracht haben mögen.

Viel wichtiger ist, dass die Lehre des Bih'āfrīd uns in allen Quellen ziemlich übereinstimmend in einigen Hauptzügen überliefert worden ist, so dass wir zwar dieselbe nicht genau kennen, doch die Haupttendenz, worauf er dabei abzielte, leicht zu fassen vermögen.

Es galt die althergebrachte Lehre und den Cultus der Magier zu reformiren mit Beseitigung einiger den Muslimen überaus anstössigen Gebräuche, wie das Gemurmel (زمزمة), die Anbetung des Feuers, das Ehelichen der nächsten Verwandten, der Genuss des Weines und des Verreckten. Daraus erklärt sich der Beifall, den er fand, und zugleich der Hass der Mobeds, welche vollkommen folgerichtig dem Abu-Muslim vorhielten, dass diese Neuerungen nicht allein dem Magierthum, sondern auch dem Islâm gefährlich seien, weil ja viele Neu-

---

[1] Undeutlich in meiner Abschrift, doch ohne Punkte (الصحاع).

bekehrte geneigt sein möchten, dieser Vermittlung zwischen beiden Religionsformen beizustimmen. Wenn man bedenkt, dass Abu-Muslim als einer der grössten Henker in der arabischen Geschichte verrufen ist, und dass wohl nicht allein die verhältnissmässig wenig zahlreichen, ihm feindlichen arabischen Ansiedler in Chorāsān seiner Blutgier zum Opfer fielen, so ist es sicher, dass er grässlich gegen die Bih'āfrīdijja gewüthet haben muss. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass er zu seinen Hinrichtungen im grossen Stil die sogenannten كافر كوبات, d. h. schwere, oben mit Zähnen (مُجَمّ) versehene Knüttel verwendete, welche wohl ihren Namen (Ungläubigen-Knüttel) daher hatten, weil dieselben hauptsächlich gegen Ungläubige, respective Ketzer in Anwendung kamen.[1] Die grosse Zahl der von Abu-Muslim auf diese Weise hingerichteten Bih'āfrīdijja — denn sonstige Ungläubige gab es damals in Chorasān nicht, weil die Magier, auf deren Geheiss Abu-Muslim ja so energisch gegen die Bih'āfrīdijja einschritt, hier nicht in Betracht kommen — beweist, dass unser Gesandte Gottes sehr viele Anhänger fand. Wir haben dafür noch einen zweiten Grund. Im Jahre 150 der Hiǵra rebellirte gegen die 'Abbasiden ein gewisser Ostādsīs (استاذسيس), der nach den Berichten der arabischen Historiker[2] von nicht weniger als 300.000 streitbaren Männern begleitet war. Dass wir hier es nicht mit einem einfachen politischen Abenteurer zu thun haben, sondern mit einer gefährlichen anti-islâmitischen Bewegung, ist klar. Wenn ich nicht irre, werden die Anhänger dieses Mannes von Šahrastānī mit dem Namen السيسانية angedeutet, welches Wort Haarbrücker zwar as-Saisānijja ausspricht, doch das ebensogut as-Sīsānijja ausgesprochen werden kann. Ist dies richtig, so beweisen die Worte aš-Šahrastānī's, dass die Anhänger des Bih'āfrīd und diejenigen des Ostādsīs factisch eins sind, denn er nennt dieselben in einem Athem. Inwieweit auch die Aufstände von al-Muqanna' unter al-Mahdî und später noch von Bābek auf die Bih'āfrīdijja

[1] Die Waffe war bei den Türken beliebt (Ǵāhiẓ citirt von de Goeje: *Bibl. Geogr. Arab.* iv, 278). Abu-Muslim liess das Holz schwarz anstreichen, weil schwarz die Farbe der 'Abbasiden war.

[2] Tabarī iii, S. 354 und folg.

zurück zu führen sind, ist nicht sicher; es scheinen dabei andere religiöse Vorstellungen mitgewirkt zu haben. Jedenfalls gab es noch Bih'āfrīdijja, als der Historiker as-Sulī schrieb (erste Hälfte des dritten Jahrhunderts) und wahrscheinlich noch später als die Chronik des Tha'ālibī und die *Mafātīh al-'olūm* abgefasst wurden (viertes bis fünftes Jahrhundert der Hiǵra). Die von Abu-Muslim angeordneten Massregeln verfehlten also ihren Zweck, doch die von ihm und den Magiern befolgte Politik blieb auch später massgebend; wir sehen den arabischen Khalifen al-Mu'tasim den Bābek durch al-Afšīn bekämpfen, der factisch ein aufrichtiger Magier war. Ihr hauptsächliches Interesse entnehmen Bestrebungen, wie diejenigen des Bih'āfrīd und Ostādsīs, daher, dass sie die letzten Zuckungen des sterbenden Magierthums repräsentiren, ehe der siegreiche Islâm dessen Platz für immer einnahm. Das officielle Magierthum war mit dem Sturze des Sasanidenreiches bereits gefallen; das Streben patriotischer Männer, es in geeigneten, neuen Formen dem Islâm entgegenzusetzen, schlug fehl.

Beiträge zur armenischen Dialectologie.

Von

Dr. Johann Hanusz.

(Schluss.)

ł.

1) Poln.-arm. *ł* = cl. լ *(l)*.

a) im Anlaute: *łan* breit, լայն *(lajn)*; *łalù* weinen, լալ *(lal)*; *łer* Bergwiese, լեառն *(leaṙn)*; *łeγì* bitter, լեղի *(leλi)*; *łizù* Zunge, լեզու *(lezû)*; *łognełù* schmieren, լոգանալ *(loganal)*; *łuh* Floh, լու *(lû)*; *łus* Licht, Tag, լոյս *(lojs)*; *łъdzełù* einspannen, լծել *(lcel)*; *łъnełù* füllen, eingiessen, լնուլ *(lnûl)*; *łъsełù* hören, լսել *(lsel)*; *łъvanałù* waschen, լուանալ *(lûanal)*; *łъzełù* lecken, լիզել *(lizel)*;

b) im Inlaute: *adzełełù* rasiren, ածելել *(acelel)*; *ałùr* Mehl, ալեւր *(aleur)*; *àłvъ* wiederum, այլուի *(ajlûi)* Ajd. ii. 128.; *avałgù* alterthümlich, vgl. աւալոց *(aualoç)*; *avełì* mehr, աւելի *(aueli)*; *avułełù* auskehren, աւիլել *(auilel)*; *ełełù* aufstehen, vgl. ելանել *(elanel)*; *hajłì* Spiegel, հայելի *(hajeli)*; *hałàv* Rock, հալաւ *(halau)*; *hałełù* schmelzen, հալել *(halel)*; *hedzełuthìn* Krieg, հեծելութիւն *(hecelûthiun)*; *χełkh* Verstand, խելք *(χelkh)*; *iłałù* sein, լինել *(linel)* nach. լալ *(lal)*, ըլալ *(ъlal)*; agul. ըլել *(ъlel)*; *iłìg* Spinnrocken, իլիկ *(ilik)*; *Kałust*, գալուստ *(galûst)*; *kołòχ* Kopf, գլուխ *(glûχ)*; *khałèł* Marsch, քայլել *(khajlel)*; *ohormъłì* barmherzig, ողորմելի *(oλormeli)*; *pagłà* Bohne, բակլայ *(baklaj)*; *pałìnkh* Schlüssel, vgl. բանալի *(banali)*; *połъr* ringsum, բոլոր *(bolor)*; *sałъr* Pflaume, սալոր *(salor)*; *šałàg* Rücken, շալակ *(šalak)*; *pъłełù* umstürzen, փլանիլ *(phlanil)*; *thabłełù* werfen, թաւալել *(thaualel)*; *šapthałùn* Pfir-

siche, շափալուտ *(šaphalût); ъlìnk* voll, լի *(li),* nach. իլինք *(ilinkh);* Suffix *-ℓi: badveℓì* gnädig, պատուելի *(patûeli); sireℓì* lieb, սիրելի *(sireli); užℓì* kräftig, vgl. *už,* ոյժ *(ojž)* Kraft; Infinitive auf *-ℓu: udeℓù* essen, ուտել *(ûtel),* gen. dat. ուտելոյ *(ûteloj); daℓù* geben, տալ *(tal); pereℓù* tragen. բերել *(berel); aγnaℓù* mahlen, աղալ *(aλal),* u. dgl.

c) im Auslaute: *aℓ* (Partikel), այլ *(ajl); kaℓ* Wolf, գայլ *(gajl); naℓ* Hufeisen, նալ *(nal); eℓ* Volk, Menge, ել *(el); theℓ* Stengel, թել *(thel); uℓ* Lamm, ուլ *(ûl); χuℓ* taub, խուլ *(χûl); megàℓ* jener, nach. մեկալ *(mekal); tikàℓ* Löffel, դգալ *(dgal); avjèℓ* Besen, աւել *(auel); hedźèℓ* Heer, հեծեալ *(heceal); očìℓ* Laus, ոջիլ *(odžil);* Iufinitivformen: *khaℓèℓ* Marsch, քայլել *(khajlel); unenàℓ* Besitzthum, Güter, vgl. *unenaℓù* haben, ունիլ *(ûnil),* u. dgl.

2) Poln.-armen. *ℓ* wird zu *l* erweicht manchmal vor *e* in der auslautenden Silbe, z. B.: plur. *kalèr* Wölfe, gen. *kaℓerèn;* ebenso: *nalèr* die Hufeisen, *thelèr* die Stengel, *ulèr* Lämmer; *leγ* schwimmen, լիւղ *(liuλ).* Sonst kommt *l* öfters in den neueren Lehnwörtern vor.

Ausnahmsweise scheint poln.-armen. *ℓ* manchmal dem cl. ղ *(λ),* ր *(r),* ն *(n)* zu entsprechen, z. B. *džundžuℓùχ* Sperling, ճնճղուկ *(čnčλûk); Boℓoz* (?) neben *Bohos,* Պօղոս *(Pôλos); uℓùr* Adler, որոր *(oror)* Habicht; *ℓabestàk* Hase, նապաստակ *(napastak),* vulg. լամփըստակ *(lampъstak)* Čax. karab. ըլապաստրակ *(ъlapastrak)* Patk. 66. *ℓъman* Wahrheit, vgl. նման *(nman)* ähnlich, neben լման *(lman)* völlig, ganz.

3) Zu den späteren Entlehnungen, in welchen ein *ℓ* und *l* erscheint, gehören: türk. *ℓaℓèχ* Sacktuch, aus *jaglъk* (?); *ℓoχùm* Zwieback, *aℓà* noch, mehr, *Aℓamàn* ein Deutscher, *Aℓtunowicz, Aslanowicz, beℓà* Noth, *bèℓkhi* vielleicht, *čorℓù* verflucht, *gaℓadźì* Wort, *gaℓikhà* Krüppel, *χalb* falsch, *χalgìn* (?) Kessel; *Joℓbejowicz, kozℓùkh* Augengläser, *Kutℓubej, miℓàt* Bauer, *salhàn* ausgekochtes Fleisch, *siℓì* Ohrfeige, *Soℓtan, Teℓembas; boℓ* viel, *fasùℓ* Fisole, *χoℓ* Arm, Vorderbein, *Karaukàℓ* Krähe; — rumän. *Łupulak, boℓt* Gewölbe, *furkulicà* Gabel, *maℓàj* Hirse, *pjalà* Glas, *pℓutà* Floss, *suℓà* Schusternadel, *sveklà* Rübe, *uskuℓì* Flachs, *mundzùℓ* Füllen; — poln. ruthen. *ℓaskà* Gunst, Gnade, *ℓakitkà* Leckerbissen, *ℓancùχ* Kette (Lehnzug); *ℓopatà* Schaufel, *Lovčuk, bolothà* Koth, *buℓkà* Semmel, *çuℓùv* (?) Biene, *koℓbasà* Wurst, *kovadℓà*

Amboss, *kułàk* Faust, *młynivkà* Mühlwasser, *pidłohà* Fussboden, *piłà* Säge, *płuh* Pflug, *połèn* Wermuth, *połomìń* Flamme, *połòt* jäten, *połovìk* Habicht, *połycà* Schrank, *sełezinkà* Milz, *sołovìj* Nachtigall, *škołà* Schule, *žyłà* Ader, *košèł* Korb, *stoł* Tisch, *vał* Wall; — Namen: *Łabończuk*, *Łavarink*, *Łukasiewicz; Iłàχ* ein Pole, *Ołàχ* ein Rumäne, *Iłòv* Lemberg, *Mołdòv* Moldau.

l: *dalàχ* Stock, *dalavùr* Teller, *lulà* Pfeife, *Pilaf;* — poln.-ruth. *livàk* link, *plamà* Flecken, *stelà* Zimmerdecke; sonst *miliòn* und Namen: *Balsamowicz, Molik, Struclik, Mimilik, Kovtalnik, Kvartàlnik,* u. dgl.

II. Nasale *m, n,* decken sich gewöhnlich mit gleichen Lauten der classisch-armenischen Sprache; nicht selten erscheinen sie auch in den neueren Lehnwörtern.

m.

1) Poln.-armen. *m* = cl. *m*.

a) Im Anlaute: *mad* Finger, մատն *(matn); maγ* Sieb, մաղ *(maλ); mah* մահ, Tod; *mam* մամ, Grossmutter; *mar* Mutter, մայր *(majr); maz* մազ, Haar; *meg* ein, մէկ *(mêk)* der einzige; *men* selbst, մէն *(mên); mi* մի, nicht (partic. prohibit.); *mis* միս, Fleisch; *mod* zu, մոտ *(mot)* nah; *muγ* Maus, մուկն *(mûkn); muχ* Rauch, մուխ *(mûχ); muth* dunkel, մութ *(mûth); mur* Kohle, մուր *(mûr); mъm* Wachs, մոմ *(mom); mart* Mensch, մարդ *(mard); mandr* klein, մանր *(manr); manč̣* Knecht, մանչ *(manč̣); minkh* wir, մեք *(mekh); mitkh* Gedanke, միտ *(mit); munč* stumm, մունջ *(mundž); mèmъ* einmal, մէն մի *(mên mi)? mèčъ* in, inmitten, մէջ *(mêdž)* Mitte; *madàg* Stute, մատակ *(matak); madnì* Ring, մատանի *(matani); madzùn* sauere Milch, մածուն *(macûn); Manugiewicz* vgl. մանուկ *(manûk)* Knabe; *Mardyrosiewicz* vgl. Մարտիրոս *(Martiros); markìd* Perle, մարգրիտ *(margrit); marmìn* մարմին, Leib; *megàł* jener, nach. մեկալ *(mekal); mergìg* nackt, մերկ *(merk); meštèγ* Mitte, vgl. մէջ + տեղի *(mêdž + teλi); mezì* uns, մեզ

(mez); Minasowicz vgl. Մինաս *(Minas); mirùg* Bart, մորուք *(morukh); modè* von, *modìg* nah, vgl. մոտ *(mot)* nah; *mədìkh* Wacht, *mədʼèłkh* Untergang, vgl. մուտ *(mût)* Eintreffen; *məgràd* Scheere, մկրատ *(mkrat); məštàχ* Pelz, vulg. մուշտակ *(mûštak); manełù* մանել, spinnen; *medznałù* gross werden, մեծանալ *(mecanal); mernełù* sterben, մեռանիլ *(meṙanil); mornałù* vergessen, մոռանալ *(moṙanal); morthełù* schinden, մորթել *(morthel); mənałù* verbleiben, մնալ *(mnal); mərełù* gehorchen, vulg. մռել *(mṙel); mədmədałù* nachdenken, vgl. միտս մտանել *(mits mtanel);*

b) im Inlaute: *amàn* աման, Gefäss; *amàr* Sommer, ամառն *(amaṙn); amb* Schwamm, *amp* Wolke, ամպ *(amp),* ամբ *(amb); ambùr* stark, ամուր *(amûr); amèn* all, ganz, ամէն *(amên); Amirowicz* vgl. ամիրայ *(amiraj); amìs* ամիս, Monat; *amòt* Scham, ամօթ *(amôth); amunčnałù* sich schämen, ամաչել *(amačel); cəmèr* Winter, ձմեռն *(dzmeṙn); džermàg* weiss, ճերմակ *(čermak); gamàdz* langsam, nach. կամած *(kamac)* still; *goγəmìndr* Ziegel, կղմինտր *(kλmintr); hamàr* համար, für; *hambrełù* zählen, համարել *(hamarel); hampirełù* dulden, համբերել *(hamberel); himbìg* jetzt, vulg. հիմայ, հիմակ *(himaj, himak)* Ajd. ii. 112. 128. *hramè, hremànkət* (Höflichkeitsformeln), vgl. հրամայել *(hramajel)* befehlen; *χəmełù* trinken, խմել *(χmel); χəmèr* Teig, խմոր *(χmor); χənamuthìn* das Freien, խնամութիւն *(χnamûthiun); χəšmedànkh* Gewissen, vulg. խրճմտանք *(χrč-mtankh); imanałù* իմանալ *(imanal)* erfahren; *khamełù* քամել *(khamel)* filtriren, *khamì* քամի, Wind; *łəmàn* Wahrheit, լման *(lman); ohorməłì* barmherzig, ողորմելի *(oλormeli); pambàg* Baumwolle, բամբակ *(bambak); tem-łùs* Morgenröthe, *timàç* vor, gegenüber, vgl. դէմ *(dêm),* gen. դիմի *(dimi); timanałù* dulden, դիմանալ *(dimanal); Tumanowicz* vgl. Թովմաս *(Thovmas); žamanàg,* ժամանակ, Zeit; *umìn* wem, ում *(ûm); irmèn* seiner, ihm; *irmòv* durch ihn; Numeralia ordinalia: *ergusùmə* zweiter, *irjekùmə* dritter, *çərsùmə* der vierte, *hingùmə* der fünfte, *dasnùmə* der zehnte, *harurùmə* der hundertste, u. s. w.

c) im Auslaute: *gam* oder, կամ *(kam); kam* Nagel, vulg. գամ *(gam); žam* ժամ, Kirche; *pjem* Altar, բեմ *(bem); ergəs-tèm* gegen Abend (vgl. oben *tem-łùs*); *hum* հում, roh; *phajłùm* Blitz, փայլումն

(phajlûmn); tadùm Arbeit, դատումն *(datûmn); thaγùm* Bestattung, թաղումն *(thaλûmn); abrъšùm* Seide, ապրիշում *(aprišûm); gъdъm* Stück, կտրումն *(ktrûmn); paregàm* Freund, բարեկամ *(barekam); z-im* mein; 1. sing. *im* ich bin, եմ *(em); ga-m* ich befinde mich, կամ *(ka-m); kidìm* ich weiss, գիտեմ *(gitem); g-aynàm* ich mahle, աղամ *(aλam); gi-thoγùm* ich verlasse, թողում *(thoλûm);* futur. *b-ilàm* ich werde sein, *bi-kidnàm* ich werde wissen, perf. *eγìlim* ich bin gewesen, *kidaçìlim* ich habe gewusst u. dgl.

2) Poln.-armen. *m* wird zu *mj* erweicht manchmal vor *e* in der auslautenden Silbe, z. B. *mjedz* gross, մեծ *(mec),* neben *medznalù* (vgl. oben); *mjer* unser, մեր *(mer);* accus. *z-mjès* uns, զմեզ *(z-mez); mjeγr* Honig, մեղր *(meλr); mjeγkh* Sünde, մեղ *(meλ),* aber plur. *meγr-jèr, meγkhèr;* ähnlich, *garmjèr* roth, կարմիր *(karmir);* dann pluralia, wie *kamjèr* Nägel, gen. *kamerèn; mamjèr* Grossmütter, *mamerèn; pemjèr* Altäre, *pemerèn; žamjèr* Kirchen, *žamerèn,* u. dgl. In *mje-dzъvъr* Obmann, erhält sich *mj* wohl durch die starke Anlehnung an *mjedz,* vgl. մեծաւոր *(mecauor).*

In einigen Fällen scheint poln.-armen. *m* dem cl. *n* zu entsprechen, nämlich in *džamphà* Strasse, Reise, ճանապարհ *(čanaparh); odъmvъr* Hochzeitsgesell, vgl. ոտնաւոր *(otnauor); thamk* Sattel, vgl. թանգ *(thang)* neben թամբ *(thamb).*

3) Der Laut *m* kommt sonst nicht selten in den späteren Entlehnungen vor, wie türk. *miłàt* Bauer, *mъskhìn* armer Teufel, *Misyrowicz, Muratowicz, Madžàr, Ałamàn* der Deutsche, *artmàχ* Doppelsack, *dušmàn* Feind, *χamdžì* Peitsche, *χъsmàth* Glück, *jemìš* Obst, *ham* auch, *łoχùm* Zwieback, *Eminowicz, Kieremowicz, Kiermadzan, Telembas;* — rumän. *małàj* Hirse, *mundzùł* Füllen, *mъcà* Katze, *mъskerìt* tadeln; *domnà* Frau, *komà* Mähne, *kumàn* Erinnerung, *kumnàt* Schwäher, *nъmà* nur, *počùm* Stamm; — poln.-ruthen. *makitrà* Mohntopf, *mamà* Mutter, *miščàn* Stadtbürger, *młynivkà* Mühlwasser, *morkvà* Möhre, *moździr* Mörser, *muraškà* Ameise, *Gołomìn* Stadt Kołomyja, *grъmàd* Haufe, *krъčmà* Wirtshaus, *plamà* Flecken, *simje* Same, *zmorškà* Runzel; lateinische Monatsnamen wie *Mart* (Martius), *Mahìs* oder *Maj, Septembèr, Moktembèr, Nojempèr, Tektembèr,* und mehrere an-

dere Namen, wie: *Malewicz, Maramorosz, Mimilik, Molik, Moszoro, Mufisz, Balsamowicz, Mołdòv, Moskòv* u. dgl.

n.

1) Poln.-armen. $n =$ cl. n.

a) Im Anlaute: *nał* Hufeisen, *նալ (nal); nav* Schiff, *նաւ (nau); nɘr* neu, *նոր (nor); Nuš*, vgl. *նուշ (nûš)* Mandel; *nišàn* Zeichen, *նշան (nšan); nižùmɘs* damals, vgl. *յ այն ժամ (j ajn žam); nusùn* neunzig, vgl. *իննսուն (inn-sûn); najełù* schauen, *նայել (najel); nergełù* malen, *ներկել (nerkel); nɘstełù* sitzen, *նստիլ (nstil);*

b) im Inlaute, sehr häufig nach Vocalen, z. B. *an*: *anìc անիծ*, Nisse, *anùn անուն*, Name; *anùš, անուշ*, Geschmack, *anełù* machen, *առնել (ar̄nel); anorè* ein Jude, *անօրէն (an-ôrên)* gesetzlos; *angàdž* Ohr, neben *gandž-abùr, ականջ (akandž); ankàn* spät, *անագան (anagan); cancàr* selten, vulg. *ծանծառ (dzandzar̄); dandz* Birne, *տանձ (tandz); danɘ* Haus-, *տան (tan-); dzandr* schwer, *ծանր (canr); džandž* Fliege, *ճանճ (čanč); ganànč* grün, *կանաչ (kanadž); gangùn* Ellbogen, *կանգուն (kangûn); ganùχ* früh, *կանուխ (kanûχ); hanełù* austragen, *հանել (hanel); hankčełù* ausruhen, *հանգչիլ (hangčil); handɘbełù* begegnen, *հանդիպիլ (handipil); khanì, քանի*, wie viel, einige; *manč* Knecht, *մանչ (manč); mandr* klein, *մանր (manr); manełù մանել*, spinnen; *Manugiewicz, մանուկ (manûk)* Knabe; *panałù* öffnen, *բանալ (banal); panełù* machen, arbeiten, von *pan, բան (ban); sandrełù* kämmen, *սանտրել (santrel); sandùχt* Leiter, *սանդուխք (sandûχkh); spanełù* tödten, *սպանանել (spananel); tanàg* Messer, *դանակ (danak); žangàg* Glocke, *զանգակ (zangak); žangarì* blau, *ժանգառ (žangar̄);* plur. *ǵankh* Lebensalter, Jahrhundert, *կեանք (keankh); abrànkh* Vieh, *ապրանք (aprankh); χɘšmedànkh* Gewissen, vulg. *խղճմտանք (χrčmtankh);* 1. plur. *g-aγnànkh* wir mahlen (Analogiebildung, vgl. *աղամք, aλamkh*); Präsenssuffix *-ana-*: *łɘvanałù* waschen, *լուանալ (lûanal); timanałù* dulden, *դիմանալ (dimanal); -ane-*: *bužanełù* nähren, vgl. *բուծանել (bûcanel)*, u. dgl. dann: *arànc* ohne, *առանց (ar̄anç); gajant* Unterwelt, *կայան (kajan); hivànd* krank, *հիւանդ (hiuand); žamanàg* Zeit,

ժամանակ *(žamanak)*; *χostovanànkh* Beichte, vgl. խոստովանութիւն *(χostovanûthiun)*; *Owanes* und *Ohanowicz*, Յովհաննէս *(Jovhannês)*, *Hunanian* vgl. Յովնան *(Jovnan)*;

en: *dzenòχkh* Eltern, ծնող *(cnoλ)*; *šenuthìn* Schönheit, շինութիւն *(šinûthiun)*; *cenelù* rufen, ձայնել *(dzajnel)*; *zenelù* schaden, vgl. *źen*, զեան *(zean)*; *unenalù* haben, ունել *(ûnel)*; *uzenalù* wollen, յուզել *(jûzel)*; *kaχçenalù* hungern, քաղցենալ *(khaλçenal)*; *gǝpçenelù* ankleben, nach. կպցունել *(kpçûnel)*, u. dgl. *Aksentowicz* vgl. Օքսէնտիոս *(Ôkhsêntios)*; *vartenìkh* Rose, վարդենիք *(vardenikh)*; *aγvenìkh* Taube, vgl. աղաւնի *(aλauni)*; plur. *Anorènkh* die Juden, անօրէնք *(an-ôrênkh)* die gesetzlosen; Suffix *-ienc*, -եանց *(-eanç)*, der Familienname, wie *Gognienc*, *Mochienc*, *Ohanienc*, *Norsesienc*, *Horajenc*;

on, *un*: *onkh* Braune, յոնք *(jonkh)*; *ongùz* Haselnuss, ընկոյզ *(ǝnkojz)*; *χonàr* mild, խոնարհ *(χonarh)*; *χontikhàr* Kaiser, vgl. խունքար *(χûnkhar)* Ajd. ii, 180, Anm. *Donigiewicz*, տօնիկ *(tônik)*; *χristonà* Christ, Katholik, քրիստոնեայ *(khristoneaj)*; plur. *irònkh* sie, *vǝròn kh* welche, *asònkh*, *adònkh* diese, u. dgl. — *unevòr* wohlhabend, ունեւոր *(ûnevor)*; *dzung* Knie, ծունկն *(cûnkn)*; *hund* Same, հունտ *(hûnt)*; *sundùg* Kiste, սնտուկ *(sntûk)*; *džundžulùχ* Sperling, ճնճղուկ *(čnčλûk)*; *gǝrùng* Ferse, կրուկն *(krûkn)*, nach. կրունկ *(krûnk)*; plur. *ašùnkh* Herbst, աշուն *(ašun)*; *ardusùnkh* Thränen, արտասուք *(artasûkh)*, tifl. արտասունք *(artasùnkh)*; *taštùnkh* Felder, zu *tašt*, դաշտ *(dašt)*, *githoγùnkh* wir verlassen (Analogiebildung) u. dgl.

in: *inkh* er, ինքն *(inkhn)*; *inč* was, ինչ *(inč)*; *ìnǝ* neun, ինն *(inn)*; *indžì* mir, ինձ *(indz)*; *indàs* hier, hieher, ընդ այս *(ǝnd ajs)* Ajd. i. 163, Anm. ii. 126, 127. *bind* hart, պինդ *(pind)*; *hing* հինգ, fünf; *hinelù* spinnen, հինուլ *(hinûl)*; *kinì* Wein, գինի *(gini)*; *Minasowicz* vgl. Մինաս *(Minas)*; *prindz* Reis, բրինձ *(brindz)*; *šinelù*, շինել, bauen; *ǝrìnd* schön, vulg. ըրինտ *(ǝrint)* Čax. *ǝlìnk* voll, nach. իլինք *(ilinkh)*; plur. *ergìnkh* Himmel, երկին *(erkin)*; *khǝrdìnkh* Schweiss, vgl. քիրտն *(khirtn)*; *palìnkh* Schlüssel, vulg. բալիք *(balikh)* Čax. *mìnkh* wir, 1. plur. *ìnkh* wir sind, *eìnkh* wir waren; *kidìnkh* wir wissen, *kidejìnkh* wir wussten, *bi-kidnànkh* wir werden wissen, *kidaçìlinkh* wir haben gewusst, und dergleichen Analogiebildungen, vgl. մեք *(mekh)* wir, եմք *(emkh)* wir

sind, imperf. էաք *(êak)*; գիտեմք *(gitemkh)*, imperf. գիտէաք *(gitêakh)* u. s. w.

ǝn: *ǝndrelù* wählen, ընտրել *(ǝntrel)*; *ǝnčnelù* herabsteigen, vgl. ունջ *(ûndž)*, gen. ընջոյ *(ǝndžoj)*; *ǝndzajelù* geboren werden, *ǝngerelù* helfen, ընկերել *(ǝnkerel)*; *ǝnnelù* fallen, անկանիլ *(ankanil)*, tifl. ընգնել *(ǝngnel)*, nach. իջնել *(ijnel)*; *byǝndz* Kupfer, պղինձ *(pλindz)*; *gǝnìg* Weib, կին *(kin)*, gen. կնոջ *(knodž)*; *χǝndzǝr* Apfel, խնձոր *(χncor)*; *phǝnthì* hässlich, փնթի *(phnthi)*; *šǝnìg* Hündchen, շնիկ *(šnik)*; *dzǝnelù* gebären, ծնանիլ *(cnanil)*; *tǝnelù* legen, դնել *(dnel)*; *pǝndrelù* fragen, vulg. փնտռել *(phntȓel)*; *mǝnalù* bleiben, մնալ *(mnal)*; *kǝnalù* gehen, գնալ *(gnal)*; *haskǝnalù* verstehen, հասկանալ *(haskanal)*; *gorsǝnelù* verlieren, կորուսանել *(korûsanel)*; *çorçǝnelù* trocknen, չորացուցանել *(çoraçûçanel)*; *medzçǝnelù* erziehen, մեծացուցանել *(mecaçûçanel)*; *pǝlçǝnelù* umstürzen, փլուցանել *(phlûçanel)*; *verçǝnelù* aufheben, վերացուցանել *(veraçûçanel)*; *tarçǝnelù* umkehren u. dgl. Plur. *odvǝńèr* Füsse, *madvǝńèr* Finger, vgl. ոտն *(otn)*, մատն *(matn)*.

Nicht selten kommt *n* auch nach Consonanten vor, besonders den tönenden, z. B. *gǝrnàg* Schulter, կուռն *(kûȓn)*, nach. կռնակ *(kǝȓnak)*; *Gognienc* von *Gogan*, vulg. կոկան *(kokan)* Waldpflaume; *mǝγńèr* die Mäuse, vgl. մուկն *(mûkn)*; *hajnàk* armenisch (adv.), wohl aus հայենակ *(hajenak)* vulg. Ajd. i, 163. ii, 129. Verbalbildungen mit dem Suffixe *-ne-* und *-na-*, wie *łognelù* schmieren, լոգանալ *(loganal)*, *kǝdnelù* finden, գտանել *(gtanel)*; *hedznelù* das Pferd besteigen, հեծանիլ *(hecanil)*; *gannelù* stehen, կանգնել *(kangnel)*; *hasǝnnelù* reif werden, հասանել *(hasanel)*; *arnelù* nehmen, առնուլ *(aȓnûl)*; *χarnelù* mischen, խառնել *(χaȓnel)*; *zarnelù* schlagen, զարկանել *(zarkanel)*; *mernelù* sterben, մեռանիլ *(meȓanil)*; *aγnalù* mahlen, աղալ *(aλal)*; *kidnalù* wissen, գիտել *(gitel)*; *medznalù* gross werden, մեծանալ *(mecanal)*; *koγnalù* stehlen, գողանալ *(goλanal)*; *çornalù* trocknen, չոռանալ *(çoranal)*; *mornalù* vergessen, մոռանալ *(moȓanal)*; *vernalù* springen, վերանալ *(veranal)*; *garnalù* können, կարել *(karel)*, vulg. կարենալ *(karenal)*, Čax. *parnàł* Lager, vgl. բառնալ *(baȓnal)*, aufheben; — nach den Tenues: *oχtmùmǝ* der siebente, vgl. եւթն *(euthn)*; *uthnùmǝ* der achte, *dasnùmǝ* der zehnte, vgl. տասն *(tasn)*; *harsnìkh* Hochzeit, հարսանիք *(harsanikh)*; *łusnǝgàn*

Mond, *լուսնակ (lûsnak), լուսնական (lûsnakan); šnahagà* Dank, *շնորհակալ (šnorhakal); Paχneban*, vulg. *բաղանէպան (baλanê-pan);* Verbalbildungen mit den Suffixen *-na-* und *-ne-*, wie *vaχnalù* fürchten, *վախել (vaχel)*, nach. *վախնալ (vaχnal); desnelù* sehen, *տեսանել (tesanel); pažnelù* abtrennen, *բաժանել (bažanel); haknevelù* sich anziehen, *ագանիլ (aganil); çъçnelù* zeigen, *ցուցանել (çûçanel); keraçnelù* fett machen, vgl. *գէրացուցանել (gêraçûçanel); sorveçnelù* lehren, *սովորեցուցանել (sovoreçûçanel); sъreçnelù* schärfen; *udeçnelù* nähren, *šareçnelù* aufstellen, *šidgeçnelù* gerade machen u. dgl.

c) im Auslaute: *an* dieser, *այն (ajn); an-* (privativum), *ան- (an-)*, z. B. *an-havàd* ungläubig, gottlos, *անհաւատ (an-hauat); can* Stimme, *ձայն (dzajn); ksan* zwanzig, *քսան (khsan), łan* breit, *լայն (lajn); pan* Ding, Arbeit, *բան (ban); amàn աման*, Gefäss; *avedràn* Evangelium, *աւետարան (auetaran); çuvàn* Strick, *չուան (çûan); ergàn* lang, *երկայն (erkajn); haviďàn* ewig, *յաւիտեան (jauitean); χaχràn* Vorzimmer, *խաղարան (χaλaran); išχàn իշխան*, kühn; *kaγràn* Schüssel, *քաղրան (khaλran); kavazàn* Stock, Stiel, *գաւազան gauazan; łъmàn* Wahrheit, *լման (lman); nišàn* Zeichen, *նշան (nšan); peràn* Mund, *բերան (beran); savàn* Leintuch, *սաւան (sauan); tercàn* Zwirn, *դերձան (derdzan); Wartan, Վարդան (Vardan); łusnъgàn* Mond, *լուսնական (lûsnakan)* proprio della luna; *majragàn, մայրական*, mütterlich; *gorustagàn* verlassen, *կորստական (korstakan); nъstoγagàn* ansässig, *նստողական (nstoλakan);* Pluralia auf *-an*, wie *ciàn* zu *ci* Pferd, *ձի (dzi); χodàn* Heu, vgl. *χod, խոտ (χot)* Gras; *keγàn* zu *keγ* Dorf, *գիւղ (giuλ);* selten die Familiennamen auf *-ian*, wie *Hunanian*, dann: *Hajastàn* Armenien, *tadъstàn* Amt, *դատաստան (datastan);* und zahlreiche Pluralia auf *-stan*, wie *ekъstàn* Weintrauben, vgl. *այգեստան (ajgestan)* Weingarten; *phošestàn* zu *phoši* Staub; *χamdžъstàn* zu *χamdži* (türk.) Peitsche u. dgl. 3. plur. *g-aγ-nàn* sie mahlen, *աղան (aλan); ga-n* sie finden sich, aor. *zargàn* sie schlugen u. dgl.

en: men selbst, *մէն (mên); šen* dick, *շէն (šên); źen* Schade, *զեան (zean); aďèn* gelegene Zeit, *ատեան (atean); çorjèn* Weizen, *ցորեան (çorean); erjèn* sein, *իւրեան (iurean);* Genit. *panè-n*, vgl. *'ի բանէ (i banê)* ablat., plur. *panerè-n, irmè-n* seiner, numer. *megè-n, ergusèn, irjekè-n* u. dgl.

in: hin *հին*, alt; *kin* Preis, *գին (gin); digìn* Frau, *տիկին (tikin); gaçìn* Axt, *կացին (kaçin); gaγìn* Nuss, *կաղին (kaλin); kedìn* Erde, *գետին (getin); marmìn մարմին*, Körper; *teγìn* gelb, *դեղին (deλin); traçìn* Nachbar, vgl. *դրացի (draçi);* Suffix *-uthìn, -ութիւն (-ûthiun): dzeruthìn* Alter, *diruthìn* Gericht u. dgl. Dativ. singl. *panì-n,* vgl. *բանի (bani), žamìn, umìn,* wem u. dgl. 3. plur. *in* sie sind, *են (en),* imperf. *eìn, էին (êin); kidìn* sie wissen, vgl. *գիտեն (gite-n),* imperf. *kideìn, գիտէին (gitêin);* perf. *eγìlin, kidaçìlin* u. dgl.

un: dun Haus, *տուն (tûn); pun* Nest, *բոյն (bojn); šun, շուն*, Hund; *anùn անուն*, Name; *arùn* Blut, *արիւն (ariun); ersùn* dreissig, *երեսուն (ere-sûn)* u. s. w. bis *nu-sùn* neunzig, *իննսուն (inn-sûn); gangùn* Ellbogen, *կանգուն (kangûn); irgùn* Abend, vgl. *երեկոյ (erekoj),* vulg. *իրիկուն (irikûn),* Karab. *րիւգուն (riugun); madzùn* sauere Milch, *մածուն (macûn); n-i-pùn* ganz, *ի բուն (i bûn)* bis Ende; *sirùn* Liebe, lieb, *սիրուն (sirûn);* Gen. dat. singul. *martù-n,* vgl. *մարդոյ (mardoj), hokùn* vgl. *հոգւոյ (hoguoj), dzandrùn,* plur. *dzandrerùn, žamerùn, Hajerùn* u. dgl. — 3. plur. *gi-thoγùn* sie verlassen, *թողուն (thoλûn);* fut. *bi-thoγùn;* ebenso *gi-desnùn* sie sehen, fut. *bi-desnùn* u. dgl.

Sehr selten lässt sich ein auslautendes *-n* nach Consonanten hören, z. B. *χɜrùgn* tief, *խոր (χor),* nach. *խորունկ (χorûnk);* entweder fällt es ab, z. B. *mad* Finger, *մատն (matn); vɜd* Fuss, *ոտն (otn); mɜγ* Maus, *մուկն (mûkn); cug* Fisch, *ձուկն (dzûkn); jez* Ochs, *եզն (ezn); tadùm* Arbeit, *դատումն (datûmn);* oder es wird zu einem tonlosen *ɜ*, z. B. *ɔ̀χtɜ* sieben, *եւթն (euthn); dàsɜ* zehn, *տասն (tasn); ìnkhɜ* er, *ինքն (inkhn);* oder auch man hört nach *n* ein tonloses *ɜ* oder *e,* welches wohl als 3. sing. des Verbum subst. aufzufassen ist, z. B. *ìnkhn-e* er ist, *ինքն է (inkhn ê); χɜrùgn-ɜ* tief ist, sogar *dzàndrn-e* schwer ist, vgl. *ծանր (canr)* u. dgl.

2) Poln.-arm. *n* wird oftmals zu *ń* erweicht vor *e* in den auslautenden Silben, z. B. *ńerg* Farbe, pl. *nergèr, ներկ (nerk); mɜγńèr* Mäuse, gen. *mɜγnerèn,* vgl. *մուկն (mûkn); tadumńèr,* gen. *tadumnerèn* (vgl. oben); *pańèr* Dinge, gen. *panerèn; jezńèr,* gen. *jeznerèn* zu *jez* Ochs, *եզն (ezn); cugńèr* Fische, gen. *cugnerèn,* vgl. *ձուկն (dzûkn); aśeγńèr,* gen. *aśeγnerèn* zu *aśèγ* Nadel, *ասեղն (aseλn); karńèr,* gen. *kar-*

nerèn zu *karr* Lamm, գառն *(gaṙn);* von solchen Stämmen hat sich der Ausgang *-ńer* allgemein verbreitet als eine Pluralendung, besonders bei den zwei- und mehrsilbigen Substantiva, wie *skesurńèr* Schwiegermütter, *berbedžńèr* zu *berbèdž* (rumän.) Widder, *žyłańèr* zu *žyłà* (slav.) Ader; *žamanagńèr* zu *žamanàg* Zeit; *samakišńèr* zu *samakìš* (rumän.) Käse; *japъndžańèr* zu *japъndžà* (türk.) Mantel; *huselnicańèr* zu *huselnicà* (slav.) Raupe u. dgl.

3) Der Laut *n* kommt endlich in den späteren Entlehnungen vor, wie: türk. *naċàr* Noth, *nijàth* Hoffnung, *Nurbegowicz, Asłanowicz, Czobanowicz, Eminowicz, gunà* Decke, *χonàχ* Gast, *kъnàr* Ufer, Rand; *pazevènk* falsch, *Pencar, sunč* Schuld, *zangù* Steigbügel, *bazъrgàn* Kaufmann, *Bostan, Dzingàn* Zigeuner, *čokàn* Hammer, *ċatàn* Flechtgehäge; *dušmàn* Feind, *χaftàn* Kaftan, *joγràn* Bettdecke, *mъskhìn* armer Teufel, *sałhàn* ausgekochtes Fleisch, *Sołtan;* — rumän. *Negrusz, Negustor, nъmà* nur, *berbendzà* Käsefass, *bernъvàkh* Hosen, *domnà* Frau, *džunk* Stier, *gindà* Eichel, *grebenòs* buckelig, *kumnàt* Schwäher, *mundzùl* Füllen, *pintìn* Sporn, *prund* Schotter, *unturà* Schweinefett, *ъntrèg* ganz; *ban* Geld, *Krečùn* Weihnachten, *kumàn* Erinnerung, *kurtàn* Hof; — poln. ruthen. *nahł* plötzlich, *norà* Quelle, *Nurkiewicz; boronà* Egge, *čudnìk* lächerlich, *dževoronkà* Lerche. *gànok* Gallerie, *hrabynà* Weissbuche, *huselnicà* Raupe, *korunà* Kranz, *łancùχ* Kette, *mlnivkà* Mühlwasser, *pančoχà* Strumpf, *sadanà* Satan, *selezinkà* Milz, *snop* Garbe, *sosnà* Tanne, *šynkà* Schinken, *vinòk* Kranz, *višnà* Weichsel, *vjènut* welken, *ženticà* Käsemilch; *burjàn* Gras, Kraut, *bužèn* geräuchertes Fleisch, *Gołonùn* Kołomyja (Stadt), *Kabzàn* ein Armenier, *miščàn* Stadtbürger, *polèn* Wermuth, *truχàn* Truthahn, *vigòn* Frauenkleid; — Monatsnamen: *Nojempèr, Hunvàr, Hunìs* u. a. Erweichtes *n* haben wir z. B. in *ńevъcàd* schnelles Ross (pers.-türk.), *Śńatìn* (Stadt), *polomìń* Flamme (ruthen.).

Schluss.

Danach ergeben sich im Allgemeinen folgende Entsprechungen zwischen den poln.-arm. und class.-armenischen Lauten:

1) *Vocale.*

Poln.-arm. *a* = cl. *a, aj;* manchmal *e, ea, û, au;*
„ *e* = „ *e, ê, ea,* seltener *aj, iu,* sporadisch *i, a, u;*
„ *o* = cl. *o, ô,* sporadisch *e, ɜ, u, eu;*
„ *i* = „ *i* manchmal *e, iu,* sporadisch *ê, ea, o, ɜ;*
„ *u* = „ *û, oj, iu, eu,* manchmal *ov, a, o, e, i;*
„ *ɜ* = „ *ɜ,* für *a, e, o, i, u;*
„ *y* = slav. *y* (fast nur in den Lehnwörtern).

Diphthonge *au, eu, ou* kommen noch sporadisch vor, ebenso *ia, ie* für cl. *ea,* sonst wird entweder der zweite Theil consonantisch, wie in *aj, oj, iv* (für cl. *iu*), oder die classischen Diphthonge werden im Poln.-arm. im Auslaute und vor Consonanten zu Monophthongen, nämlich:

cl. *aj* = poln.-arm. *a, e,*	cl. *au* = poln.-arm. *o,*	cl. *iu* = poln.-arm. *u, i, e,*
„ *oj* = „ *u,*	„ *eu* = „ *o, u,*	„ *ea* = „ *je, i, a.*

Es ist noch zu erwähnen, dass jeder von den fünf poln.-arm. Hauptvocalen in gewissen Fällen, besonders ausserhalb der letzten Silbe, zu *ɜ* wird. Alle diese Vocale fallen manchmal aus und manchmal entwickeln sie sich secundär zwischen zwei Consonanten. Der Laut *e* wird oftmals zu *je* (resp. ^{j}e).

2) *Consonanten.*

A) Explosivlaute.

I. Tenues *p, t, k* = cl. *b, d, g,* selten *ph, th, kh* oder *p, t, k;*
II. Mediae *b, d, g* = cl. *p, t, k,* seltener *b, d, g;*
III. Tenues asp. *ph, th, kh* = cl. *ph, th, kh,* sporadisch *p, t, k.*

B) Affricatae.

I. Tenues *c, č* = cl. *dz, dž,* selten *ç, ç̌* oder *c, č;*
II. Mediae *dz, dž* = *c, č;*
III. Tenues aspir. *ç, ç̌* = *ç, ç̌.*

C) Spiranten.

I. Tenues *f, s, š, χ, h* = cl. *h, s, š, χ (λ), h (j);*
II. Mediae *v, z, ž, γ, j* = cl. *v (u, û), z, ž, λ, j.*

D) Liquidae und Nasale.

I. Poln.-arm. *r*, *ł* = cl. *r* (*ṙ*), *l*;

II. Poln.-arm. *m*, *n* = cl. *m*, *n*.

Manchmal werden die Consonanten erweicht, besonders vor *e* in der auslautenden Silbe, und zwar: Labiale zu *pj*, *bj*, *fj*, *vj*, *mj*; Dentale zu *ť*, *ď*; *ś*, *ź*; *ć*, *dź*; *ń*; Gutturale zu *ḱ*, *ǵ*; *χ́*, *γ́*; Liquidae zu *rj*, *ľ*.

Faustus von Byzanz und Dr. Lauer's deutsche Uebersetzung.

Von

P. G. Menevischean,

Wiener Mechitharist.

Zu den wenigen armenischen Schriftstellern, welchen man das Prädicat ‚classisch' zuerkennen darf, gehört ein Historiker, dessen Verdienste bisher weder von den einheimischen, noch von den fremden Geschichtsforschern gebührend gewürdigt worden sind.

Es ist Faustus von Byzanz.

Im Gegensatze zu älteren und neueren Geschichtskritikern, wie St. Martin, der in seinen *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie* (t. i, 313—314) schreibt: ‚. . . . Faustus de Byzance est bien plus étendu, et il paraît bien plus véridique . . . .' und Herrn von Gutschmid, welcher den Faustus als einen ‚wahren Geschichtsschreiber'[1] kennzeichnet, wird Faustus bekanntlich von vielen Anderen mit Unrecht als ein unglaubwürdiger Historiker und als ein Grieche, der armenisch geschrieben hat, hingestellt.

Mein Zweck ist nicht, mich hier in eine erschöpfende Discussion einzulassen; es wird dies in einem armenischen Werke geschehen, das mich schon lange beschäftigt.

In aller Kürze sei nur erwähnt, dass St. Martin's und Gutschmid's Ansicht, der Stil des Faustus sei ‚roh und unclassisch', der Wahrheit ganz und gar nicht entspricht. Der Stil des Faustus ist

[1] *Verhandlungen der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig.* Philosophisch-historische Classe. 1876. S. 2.

echt classisch-armenisch. Hingegen kann Moses von Khoren nur für einen in der armenischen Sprache nicht wohl unterrichteten Ausländer, aber keineswegs für ein Muster armenischer Diction gelten. Thatsächlich ist seine Arbeit (als Schriftsteller und nicht als Historiker betrachtet) nichts weiter als ein Gemisch von Hellenismen, welche in des Verfassers starker Vorliebe für die griechische Sprache ihren Grund haben. Ein grosser Historiker ist als solcher noch immer kein mustergiltiger Classiker.

Der Stil des Faustus, welcher armenisch geschrieben hat, ist wahrhaft schön. Für sein charakteristisches Merkmal darf die dem alltäglichen Verkehre so nahestehende, keineswegs gesuchte Schreibart gehalten werden.

Die Geschichte des Faustus wurde zum ersten Male zu Constantinopel im Jahre 1730 herausgegeben; später, im Jahre 1832, wurde eine zweite Ausgabe in Venedig veranstaltet; dabei sind fünf Manuscripte miteinander verglichen worden. Im Jahre 1883 wurde eine dritte Ausgabe von K. Patkanean zu Petersburg veröffentlicht. Mittlerweile war in Constantinopel ein neues Manuscript entdeckt und von einem Mitgliede der Wiener Mechitharisten-Congregation mit dem Drucke vom Jahre 1832 verglichen worden. Die dabei sich ergebenden Varianten wurden genau verzeichnet. Diese Arbeit wird als Manuscript zum Gebrauche für eine künftige Edition sorgsam aufbewahrt. Obgleich das Constantinopolitaner Manuscript nicht sehr alt und fehlerhaft copirt ist, gibt es dennoch an manchen Stellen interessante Aufklärungen.

Den Bemühungen des hochw. Herrn Sruandztean (Սրուանձտեան) ist es zu danken, dass er in seinem Թորոս աղբար (Constantinopel 1885) das Vorhandensein zweier bisher unbekannter Manuscripte in Arghen und Tschenqusch (Armenien) bestätigen konnte.

Die französische Uebersetzung hat zum ersten Male der verdienstvolle Dr. Emin besorgt; dieselbe ist zu Paris im Jahre 1867 gedruckt worden.[1]

[1] Siehe *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, par Victor Langlois. Tome I, pag. 201.

Dr. LAUER hat das Verdienst, den Armenisten und besonders den Historikern seiner Muttersprache eine deutsche Uebersetzung dieses in so vielfacher Beziehung sehr brauchbaren Werkes geboten zu haben. Diese Uebersetzung erschien bekanntlich in Köln im Verlage der M. DU MONT-SCHAUBERG'schen Buchhandlung im Jahre 1879. Ich war sehr neugierig zu erfahren, ob die deutsche Uebersetzung den Text treu wiedergibt. Indess, nachdem ich einige Seiten gelesen hatte, sah ich, dass die Uebersetzung den an sie zu stellenden Anforderungen nicht entspricht. Je weiter ich die Vergleichung fortsetzte, desto mehr wuchs die Zahl der Uebersetzungsfehler. Da nun einmal das Buch schon in Aller Händen ist, so finde ich mich genöthigt, das Resultat meiner Controle zur öffentlichen Kenntniss zu bringen. — Ich citire in erster Linie die Seiten der Ausgabe des Jahres 1832 (das Werk ist 272 Seiten stark); dann in Klammern die der LAUER'schen Uebersetzung (notirt nur mit L.).

Das 3. (resp. 1.) Buch.

S. 5. *այն ի ձեռն այլոց գրել գրեցաւ։ Բայց զի մի ի միջի մերոյ պատմութեանս ընդհատ երեւեսցի, հուն մի նշանակեցաք*: (L. 3) ,. . . . . ist von Anderen geschrieben worden. Damit aber nicht in der Mitte unserer Erzählung irgend etwas übergangen scheine, haben wir es . . . . beigefügt.' Es soll heissen: ,Zwar ist es . . . von Anderen geschrieben worden; damit aber keine Unterbrechung in der Mitte dieser unserer Geschichte erscheine, haben wir ein wenig beigefügt.' — *աստ պատմի աստէն առ սմին*. (Ibidem) — ,wird hier erzählt von dort an bis hieher'. *աստէն* bedeutet im Classisch-Armenischen nie ,von dort an', sondern ,hier, da, an diesem Orte' etc., z. B. *աստէն ի սոյն կեանս*, ,hier in diesem Leben'. *որչափ լի են չարեօք աստէն կեանքս* (adjectivisch) ,mit welchem Uebel voll ist dieses (Erden-) Leben'.

S. 6. *ի գիւղն Թորդան*. (L. 4) ,in einer Stadt, Thordan'. Viermal kommt das Wort *գիւղ* vor und dreimal wird es mit ,Stadt' übersetzt; aber *գիւղ* hat im Armenischen nur die Bedeutung ,Dorf'. —

In der Geschichte M. von Khoren kommt das Wort ebenfalls viermal (respective dreimal) vor und wird von Dr. Lauer dreimal mit ‚Dorf‘ (siehe die deutsche Uebersetzung von M. Khorenatzi von Dr. Lauer, 1869, S. 74, 155, 171) und einmal mit ‚Stadt‘ (S. 168) übersetzt. ‚Stadt‘ wird im Armenischen mit einem aus sehr alten Zeiten stammenden Worte, nämlich durch das dem Aramäischen entlehnte *քաղաք* bezeichnet. — *Աւան* bedeutet ‚Marktflecken‘, von Dr. Lauer wird es aber immer durch ‚Stadt‘ wiedergegeben.

Եկաց եւ եղեւ քահանայապետ. (L. 4) ‚kam an und wurde Oberpriester‘. *եկաց* ist die dritte Person des Sing. Perfecti, des Infinitivum *կամ* und nicht des *գամ*. Man übersetze daher: ‚Verthanes wurde Oberpriester‘.

S. 7. *Բագինք մեհենից.* (L. 4) ‚die Götzen der Tempel‘. Das Wort *բագին* hat im Classisch-Armenischen nur die Bedeutung ‚(Götzen-)Altar‘ und nicht ‚Götze‘. *Բագինք մեհենից* muss mit ‚die Tempelaltäre‘ übersetzt werden. Βωμός ist im alten Testamente das armenische *բագին* (vgl. I. Macch. I, 62. II, 23. II. Macch. X, 2. u. s. w.).

S. 7. *տուն աղօթից եւ տեղի ուխտից ամենայն ումեք.* (L. 5) ‚Häuser des Gebetes und Stätten aller religiösen Uebungen‘. *ամենայն ումեք* heisst ‚Allen‘ oder ‚für Alle‘; also: ‚Bethaus (= Kapelle) und Andachtsort für Alle‘ und nicht ‚Stätten aller religiösen Uebungen‘.

S. 8. *վասն զի յանդիմանէր զնա սուրբն վասն* . . . . (L. 5) ‚Denn sie befeindete den Heiligen aus Anlass . . . . .‘ *Յանդիմանել* heisst im Armenischen ‚Jemandem einen Verweis geben‘, eigentlich ‚Jemandem etwas vorwerfen‘, aber ‚befeinden‘ kann das Wort nie bedeuten. Für ‚befeinden‘ hat das Armenische *թշնամանալ, թշնամի լինել ումեք* u. s. w. Darnach muss der Satz so corrigirt werden: ‚denn der Heilige gab ihr Verweise‘.

S. 8. *խնդրէր յԱստուծոյ, բժշկէր եւ արձակէր.* (L. 6) ‚bat er Gott: „Erlöse und befreie sie“. Richtig: ‚bat er Gott, heilte sie und machte los (= befreite von den unsichtbaren Banden)‘.

S. 9. *Անդոսնեցին զյղեալսն.* (L. 6) ‚sie schmähten die Boten‘. ‚Bote‘ heisst im Armenischen *պատուիրակ, դեսպան, սուրհանդակ* u. s. w. *յղեալք* ist ‚die Absender‘. In der französischen Uebersetzung steht es

ganz klar: ceux qui l'avaient envoyé. Also: ‚sie schmähten die Absender'. — Մեծ ցասմամբ եւ բազում սրտմտութեամբ արձակեաց թագաւորն ի վերայ նոցա. (L. 7) ‚sandte im grossen Schmerze und voller Trauer der König gegen sie . . . .' Hier ist ցասումն = Zorn mit ցաւ = Schmerz verwechselt worden. Սրտմտութիւն ist nicht mit ‚Trauer' zu übersetzen. ‚Trauer' heisst տրտմութիւն, սուգ; սրտմտութիւն hingegen ist ein echtarmenisches Wort, abgeleitet aus սիրտ-միտ-ութիւն ‚Zorn-Ausbruch'. Der Satz heisst: ‚Der König sandte im grossen Zorne und Wuth gegen sie . . . .' oder besser: ‚erzürnt und in Wuth gerathen (darüber) sandte der König gegen sie . . . .'

S. 12. ազատեալ լինէր Յուսիկ ի բանսերոյն. (L. 9) ‚So wurde Jusik seines Schwiegervaters ledig'. Es muss ausgebessert werden: ‚Jusik wurde von Zank und Streit befreit'. — շնորհք պատուիրանացն Աստուծոյ. (L. 9) ‚die Gnaden der Herrlichkeit Gottes'. Die lautliche Aehnlichkeit von պատուիրան ‚Gebot' und պատիւ ‚Ehre' hat vielleicht Dr. LAUER veranlasst, ‚die Gnaden der Herrlichkeit Gottes' anstatt ‚die Gnaden der Gebote Gottes' zu übersetzen.

S. 14. ցանկութիւն այլոց ստացուածոց. (L. 11) ‚die Verehrung anderer Götter'. Ցանկութիւն bedeutet ‚Begierde, Habsucht, Gier', aber ‚Verehrung' kann es nicht bedeuten. Ստացուած ‚Hab und Gut' ist nicht mit Աստուած ‚Gott' zu vertauschen. Der Satz heisst also: ‚die Habsucht nach Gütern der Nächsten (= Anderer)'.

S. 16. Եւ ընդ որ միանգամ անցանէին, այսպէս թողուին յամենայն ճանապարհակիցս ի վերայ անցից պողոտայից. (L. 12) ‚Die, welche zusammengezogen waren, wurden so von allen Reisegenossen an den Strassenübergängen gezahlt.' Der armenische Text lautet aber: ‚und wo sie auch durchzogen, liessen sie solche (= Steinhaufen) auf den Strassenübergängen'. — Ապա առնուին պահս պահել. (L. 12) ‚Dann nahmen sie Anlass, Fasten zu halten.' Obwohl առնուին ‚nahmen' heisst, so steht doch hierin ein eigenthümlicher Armenismus. Առնուլ heisst unter solchen Umständen nicht ‚Anlass nehmen', sondern ‚anfangen'. Also: ‚fingen sie an zu fasten'.

S. 17. Ետուն հրաման դուգազ հանել յաշխարհէ. (L. 13) ‚gaben sie Befehl, Gräben zu ziehen'. Die ganze Schwierigkeit dieser Stelle

liegt in գուգաղ; wahrscheinlich ein aus dem Persischen entlehntes Wort. Obwohl die Ableitung unbekannt, ist es doch sehr wahrscheinlich, dass es ‚Recruten‘ bedeutet; wie auch bei Dr. LAUER S. 19 das nämliche գուգազ mit ‚Recrut‘ übersetzt ist. ‚Grab‘ heisst խրամ, գերեզման, փոս.

S. 18. Եւ Հրաման Թագաւորն .... բերել զվայրենի կաղին մայրեաց. (L. 14) ‚Der König gab . . . . den Befehl, . . . Kerne wilder Gebüsche bringen . . . zu lassen.‘ վայրենի կաղին eigentlich ‚wilde Eiche‘ ist bei Isaias VI, 13, βάλανος und bei nachclassischen, armenischen Schriftstellern φῆγος; aber keineswegs ‚wildes Gebüsch‘. Nicht Kerne befahl der König zu bringen oder anzupflanzen, der Willens war, um sich herum einen Wald zu sehen, sondern junge Wald-Eichen (կաղին մայրեաց). Darum ist die betreffende Stelle so zu ändern: ‚Der König gab Befehl, . . . die wilde Wald-Eiche zu bringen.‘ — զգետն խոնարհ մինչեւ յապարանն Տիկնունի՝ տնկեցին զկաղինն. (L. 14) ‚Nachdem sie . . . . bis zu dem königlichen Palaste Tiknun den Boden tief gelegt hatten, pflanzten sie die Kerne.‘ զգետն խոնարհ bedeutet ‚den Fluss entlang‘; hier ist խոնարհ eine Präposition mit vorangehendem Accusativ, ganz so wie im Deutschen. ‚Tief‘ heisst խոր nicht խոնարհ. ‚Der Boden‘ heisst armen. գետին und ‚Fluss‘ գետ, ein echt indogermanisches Wort. Die Correctur lautet mithin so: ‚sie pflanzten die Eiche an dem Flusse entlang bis zum Palaste Tiknuni‘ (nicht ‚Tiknun‘!).

S. 24. Երբեւ նմա հեծուկս առնելոյ. (L. 19) ‚. . . nachdem er ihn zum Narren gehalten‘ und S. 231 (L. 184) ‚zum Verdruss‘. In beiden Fällen ist im Deutschen der Sinn des armen. հեծուկս առնել falsch wiedergegeben. հեծուկս առնել ումեք heisst ‚Jemandem etwas zum Trotze machen‘. — Եւ ի ծովուն դեռ ղուղին. (L. 19) ‚und nun sind sie im Meere verborgen‘ soll heissen: ‚und sie schwimmen noch im Meere‘. ղուղիմ oder besser լուղիմ ist ‚schwimmen‘, abgeleitet von der Wurzel լոյղ. ‚Sich verbergen‘ heisst ղօղիմ. Aber weil der Unterschied sehr gering ist, so werden sie in Manuscripten miteinander verwechselt und sind darum auch unter dieser Bedeutung in die Vocabularien aufgenommen worden. Aus den Worten aber,

die Manačihr zum heiligen Jakob von Mtsbin (nicht Mdsbin! *ds* = ծ ist westarmenisch) spottend gesprochen hat, ist klar, dass er schwimmen und nicht verbergen sagen wollte.

S. 30. *Իսկ շնորհատուր հոգւոյն լցեալ զնա, գիտութեանն էր աղբիւրացեալ զամենայն լսելեացն ցուղս ականջացն եւ սրտիցն երկրին.* (L. 25) ‚Die Gnadengabe des Geistes Gottes hatte ihn erfüllt; des Wissens Quelle war er geworden für alle Ohren und Herzen der Erde, die auf die Wege achten wollten.‘ *լսելիք* bedeutet auch ‚Zuhörer‘ und nicht allein ‚Ohren‘, das in derselben Phrase mit *ականջ* wiedergegeben ist. Der Satz heisst: ‚Und (weil) der gnadenspendende Geist ihn erfüllt, (so) hatte die Wissenschaft die Ohren (-gänge) und die Herzen aller Zuhörcr des Landes quellenmässig erfüllt.‘

S. 31. *Զաստուծոյ յոյսն.* (L. 25) ‚Die Strafe Gottes‘, anstatt: ‚die Hoffnung Gottes‘.

S. 33. *Բայց միայն սակաւ ինչ որք զհանգամանս գիտէին հելլէն կամ ասորի դպրութեանց, որք էին հասու ինչ այնմ փոքր ի շատէ.* (L. 27) ‚Aber nur Wenige kannten den Inhalt der griechischen und assyrischen Schriften und auch diese waren nur ein wenig in dieselben eingedrungen.‘ Faustus aber sagt: ‚ausgenommen nur die Wenigen, die in griechischen und syrischen Schriften bewandert waren und es einigermassen verstanden‘.

S. 34. *որդիք անմիտք, անմիտ թագաւորութիւն.* (L. 28) zweimal ‚herzlose Kinder, herzlose Herrschaft‘, statt: ‚unsinnige Kinder, unsinnige Regierung‘. — *Առ այն թագաւորաւ Տիրանաւ, ընդ նոյն իսկ ընդ այն նայեցեալք, անցուցին չարութեամբ քան յամենայն դարս.* (L. 28) ‚unter jenem Könige Tiran überstiegen sie, nach ein und demselben trachtend, in der Schlechtigkeit alle Höhen‘. Faustus meint: ‚unter jenem Könige Tiran, diesen zum Vorbild nehmend, übertrafen sie an Bosheit alle Jahrhunderte‘.

S. 35. *Եւ ոչ վարժ հրահանգօք առաքինութեանցն.* (L. 29) ‚nicht in den Geboten der Tugend geübt waren‘. ‚Gebot‘ ist armen. *հրաման*; aber *հրահանգք* (im Classisch-Armenischen immer Plural) bedeutet ‚Uebung‘. Der Satz heisst also: ‚in Tugendübungen waren sie

nicht durchgeübt.‘ — *Եւ ոչ մեծին Գրիգորի յառաքինութիւնսն ուշ եդին.* (L. 29) ‚keine Mühe auf die Tugenden des grossen Grigor verwandt‘. ‚Mühe verwenden‘ heisst armen. *աշխատ լինել, փոյթ ի մէջ առնուլ* u. s. w., und nicht *ուշ ունել*, welches ‚achten, Acht geben‘ bedeutet. Darnach muss diese Stelle verbessert werden: ‚und nicht einmal auf die Tugenden des grossen Gregor Rücksicht nahmen (oder beachtet haben)‘. — *ի հպարտութեանն խոտեցան.* (L. 29) ‚hatten sie Unterwerfung .... verachtet‘. Faustus meint etwas ganz anderes. Er sagt ausdrücklich von den Söhnen Jusik’s: ‚und stolz auf die vergängliche, eitle Abstammung ihres Geschlechtes, wählten sie das militärische Leben‘, und fügt bei: ‚darum wurden sie, dem anfänglichen Traumgesichte ihres Vaters gemäss, in ihrer Hoffart verworfen‘. ‚Unterwerfung‘ heisst armen. *հպատակութիւն* und ‚Hoffart‘ *հպարտութիւն.*

S. 39. *Եւ զորս եգիտ արժանիս եւ պատրաստականս իւրում յարութեանն, ընտրեաց.* (L. 32) ‚Die, welche er würdig und bereit für seine Auferstehung wusste, wählte er.‘ *Եգիտ* ist die dritte Person Perfecti von *գտանեմ* und hat mit *գիտել* ‚wissen‘ nichts gemein; die dritte Person Perfecti von *գիտել* hingegen ist *գիտաց.* — *չարչարել* wird von Dr. Lauer meistens mit ‚Böses zufügen‘, S. 32 ‚Jemandem Uebles thun‘ etc., übersetzt; aber *չարչարել* bedeutet ‚Jemanden kränken, foltern, quälen‘; merkwürdigerweise steht an eben derselben Stelle der deutsche Ausdruck ‚Jemanden zu Tode quälen‘ auch im armenischen Texte: *չարչարել զոք մինչեւ ի մահ.*

S. 41. *Բարձցէ եւ զքահանայութիւնդ ի ձէնջ.* (L. 34) ‚wird (der Herr) ... auch das Christenthum von Euch hinwegnehmen‘. Daniel sagt indess bei Faustus: ‚der Herr wird ... auch das Priesterthum von Euch hinwegnehmen‘. — *այլ զի յղեցէք առ իս եթէ եկ կաց մեզ գլուխ եւ առաջնորդ, զի՞արդ լինիցիմ առաջնորդ* .... (L. 34) ‚Wenn ihr zu mir geschickt habt, als ob uns ein Haupt und Führer gekommen wäre, wie könnte ich Führer .... werden.‘ Die Uebersetzung entspricht dem armenischen Texte nicht. *եկ կաց* sind Imperative von *գալ* und *կալ*. Der Satz lautet: ‚aber weil ihr zu mir geschickt habt (und sagtet): „komm und sei unser

Haupt und Führer," wie kann ich Führer derer sein, die . . . .' u. s. w.

S. 44. *տարան ի յագարակն մեծի Մարգարէանոցին Յովհաննու.* (L. 37) ,brachten ihn in das Dorf des Propheten Johannes'. *ագարակ* kann nicht ,Dorf' bedeuten, sondern ist etymologisch identisch mit ,Acker', ἀγρός u. s. w. und hat im Armenischen die Bedeutung ,Meierhof', dann ,Begräbnissort'. Also ist der Satz zu ändern: ,sie brachten ihn (= die irdische Hülle des Pharrén) auf den Acker des Tempels zum Propheten Johannes'.

S. 47. *Եւ անդ դիպեալ Արտաւազդ եւ Վասակ.* (L. 39) ,Da liefen Artavasd und Wasak herbei.' *Դիպել* von *դէպ-ք* ist nicht identisch mit *դիմել* von *դէմ-ք*. Das erste bedeutet ,vorfallen, sich zutreffen' und das zweite ,hinlaufen, nach einem Orte hineilen'. — Aufgereizt von seinem Haremsaufseher, gab der König Tiran Befehl, den zwei Kindern des Reschtunischen und Artzrunischen Hauses die Gurgel abzuschneiden. Artavasd aber und Wasak, die Mamikonier, waren zufälligerweise anwesend, sie warfen sich über die Kinder, nahmen jeder ein Kind und liefen davon. Die betreffende Stelle lautet also: ,Da trafen sich Artavasd und Wasak dort.' Nach dem Gesagten ist auch S. 48 *որք միանգամ անդ դիպեցան.* (L. 40) ,die gleichzeitig dorthin gelaufen waren' zu berichtigen in ,Alle, die dort anwesend waren'.

S. 47. *Մէն մի յանթի հարեալք գնացին.* (L. 39) ,warfen Jeder einen über die Schultern und gingen hinaus'. *յանթի հարկանել* heisst nicht ,über die Schultern werfen', sondern ,unter dem Arme tragen', franz. ,prendre et porter sous ses aisselles'. Bei den Orientalen besteht bei einer Feuersbrunst oder sonst einer Gefahr noch heute die Sitte, die Kinder ,unter den Arm' zu nehmen und sich also zu flüchten.

S. 48. *Եւ ոչ ի դուրն հուպ երթալ եւ դնել, քանզի ի բաց մնաց ի փախչելն նոցա.* (L. 40) ,. . . . auch nur an die Thüre heranzugehen; denn man wartete draussen auf ihr Herausfliehen'. Die zwei Söhne Jusik's waren, ihrer Gottlosigkeit wegen, bestraft worden. Als sie bei einem Schmause sich schwelgerisch ergötzten, wurden sie plötzlich zusammengeschlagen und getödtet. Ihre Tischgenossen flohen,

und aus grosser Furcht wagte Niemand von ihnen zurückzukehren, ‚und auch nur an die Thüre heranzugehen, um sie zuzumachen; denn sie (= nämlich die Thüren) blieben bei ihrer Flucht offen‘. *դնել*, im Sinne von ‚zumachen‘ ist noch bei dem armenischen Volke im Gebrauche. Das nämliche *դրուն դնել* ist beim Faustus, S. 159, noch einmal belegt, und von Dr. Lauer (S. 126) mit ‚Thüren hineinlegen‘ wiedergegeben.

S. 49. *վասն զի բարեկամացեալ էր ընդ նմա.* (L. 41) ‚wesshalb dieser sehr grosse Lust nach demselben bekam‘ anstatt: ‚denn er befreundete sich mit ihm‘. Der armenische Text sagt nicht ‚nach dem Pferde grosse Lust bekommen‘, sondern ‚in Freundschaft mit Warases treten‘.

S. 50. *Եւ միտս դնելով խորհուրդ առնէր.* (L. 41) ‚mit Ueberlegung fasste er einen Plan‘. *միտս դնել* ist nicht mit *միտ դնել* zu verwechseln. Das erste bedeutet ‚(guten) Rath geben‘ (in dem Classisch-Armenischen oft belegt), das zweite aber ‚aufmerksam sein, horchen‘ u. s. w. Die betreffende Stelle ist folgendermassen zu übersetzen: ‚er gab ihm diesen Rath(schlag)‘. Das nämliche Wort kommt bei Faustus, S. 186, wieder vor, und diesmal wird es (L. 146) richtig mit ‚nützliche Rathschläge ertheilen‘ übersetzt.

S. 52. *Եւ վահանափակ շերտաւորացն պատէին զթագաւորն Տիրան.* (L. 44) ‚und fesselten den mit einem Holzknüppel sich vertheidigenden König Tiran‘. Faustus: ‚und schildbewaffnete, schanzpfahltragende (= Krieger) umgaben den König Tiran‘.

S. 54. *Այսրէն արշաւեսցեն թշնամիքն.* (L. 45) ‚werden die Feinde von hier wegeilen‘. Der Urtext: ‚die Feinde werden sich wieder hereinstürzen‘.

S. 55. (*Պաշանցն*) . . . . . *ի մէջ կայսերն Կոստանդիանոսի եւ ի մէջ թագաւորին Տրդատայ.* (L. 46) ‚. . . erinnerte (der Bündnisse) zwischen dem Kaiser Constantinos und dem Könige Tiran‘. Ein Bündniss wurde zwischen Constantianus und Tiridates abgeschlossen. *ամենայն կանանօքն.* (L. 46) ‚mit allen Gesetzen‘ statt: ‚mit allen Weibern‘. *կանանի* ist nicht das griech. *կանոն* = κανών.

S. 56. *Եւ յանձն արարեալ զնոսա ամենայն՝ իշխանացն, եւ զաշխարհն նոցա.* (L. 47) ‚nahm für sich alle Satrapen und ihre Länder in Besitz'. Nachdem der griechische Kaiser den Armeniern gegen die Perser zu Hilfe gekommen, und mit vereinten Kräften den Sieg über die letzteren davon getragen hatte, setzte er über Armenien als Vorsteher die zwei armenischen Fürsten Andovk und Arschavir und empfahl sie Alle (= die Armenier) und ihre Länder der Fürsorge dieser zwei Fürsten. — Die betreffende Stelle muss mithin so corrigirt werden: ‚und empfahl sie Alle und ihre Länder den Fürsten'. *յանձն առնել* ‚empfehlen' ist von *յանձն առնուլ* ‚für sich nehmen, übernehmen' wohl zu unterscheiden, da *առնել* Part. Perf. *արարեալ*, *առնուլ* hingegen *առեալ* hat.

Das 4. (resp. 2.) Buch.

S. 65 ist *ստացուածք* mit ‚Nahrungsmittel' (L. 49) wiedergegeben; aber es bedeutet ‚Güter, Hab und Gut' u. s. w. Vgl. das nämliche S. 48.

S. 70. *Թակն զգլխոյ ձերմէ կոչկոճիչ կապէք զիս.* (L. 53) ‚(werdet ihr) . . . . . mich martern und in Bande werfen'. Das ist ein altes armenisches Sprichwort. Es heisst wörtlich: ‚Sie binden mich als einen Schlägel über ihr Haupt um', und wird von Dr. EMIN in der französischen Uebersetzung mit: ‚je deviendrai pour vous une lourde massue que vous appelez sur vous' übersetzt.

S. 88. *Պնդեալ յամառէին ամենայն բազմութիւնքն.* (L. 64) ‚die ganze Menge herbeilief und darauf bestand'. ‚Herbeilief' ist ganz überflüssigerweise eingeschaltet, da die Menge schon vor dem Könige stand, und das armen. *պնդեալ* ist hier nicht ‚herbeilief', sondern es bildet mit *յամառել* ein und dasselbe Wort; *պնդեալ յամառէին* heisst also: ‚sie bestanden hartnäckig darauf'. Der Gebrauch synonymer Worte ist im Armenischen sehr gewöhnlich. Er hat den Zweck, den Gedanken stärker hervortreten zu lassen.

S. 88. *Օհ թագաւորն դոցա աշխարհին եւ դա, որպէս ասեն, ընդ մի համար են.* (L. 64) ‚Der König des Landes, jener und du, sagt man,

seid gleich hochgeschätzt.‘ Die Uebersetzung wäre ganz richtig, wenn statt des *գա* im Armenischen ein *գու* stünde. Der Kaiser von Griechenland wollte den Patriarchen Nerses, der vom König Arschak zu ihm gesandt war, bestrafen und verbannen. Aber die Edlen seines Hofes und die Räthe suchten ihn zu beschwichtigen und von seinem gefährlichen Vorhaben abzubringen. Sie sagten: es geziemt sich ja nicht, einen solchen Gesandten zu kränken, denn ‚der König des Landes und dieser (nämlich Nerses), wie man sagt, stehen in gleicher Ehre‘.

S. 93. *Իբրեւ ի դնել նոցա երիցս անգամ ծունր եւ կալ յաղօթս.* (L. 68) ‚Als sie drei zugleich das Knie beugten . . . . . .‘ *երիցս անգամ* heisst dreimal. Also: als sie dreimal knieten und beteten.

S. 93. *զի ահաւասիկ իբրեւ հայր յորդիս մատուցեալ է առ մեզ Աստուած.* (L. 69) ‚sehet, . . . Gott hat wie ein Vater uns Ueberfluss gebracht‘, statt ‚Gott hat sich uns genähert wie ein Vater seinen Söhnen‘.

S. 98. *Սարճկանագրիչ.* (L. 73) ‚Journalistenfeder‘. Was diese Uebersetzung bedeuten soll, ist mir unerfindlich.

S. 114. *Բզնունիք* ist (L. 87) mit ‚Reschtunikh‘ verwechselt. Wenn absichtlich, dann habe ich zu bemerken, dass *Բզնունիք* ein Canton in der Provinz Turuberan ist; *Ռշտունիք* hingegen ist in der Provinz Vasburakan.

S. 114. *Յորժամ արբեցաւ սխալակեցաւ.* (L. 88) ‚als er den Fehler begangen hatte, sich zu betrinken‘. *սխալակ-(իմ)*, wahrscheinlich dem griech. μεθυ-σφαλέω nachgemacht, ist im Classisch-Armenischen nur dreimal belegt, und merkwürdigerweise immer mit *արբենալ*; z. B. *իբրեւ զարբեալն եւ զսխալակ*, ὡς ὁ μεθύων καὶ κραιπαλῶν (Isaias XXIV, 29), das nämliche citirt bei Johann Chrys. (in dem Commentar); die dritte Belegstelle bei Faustus. Bei den Spät- und Nachclassikern wird es auch ohne *արբենալ* gebraucht, aber immer in der Bedeutung ‚berauschen‘. Nach meiner Ansicht und nach den Gesetzen des Classisch-Armenischen (siehe die Bemerkung S. 88) wäre die betreffende Stelle besser übersetzt, wenn man es mit ‚er war betrunken und taumelte‘ wiedergegeben hätte und nicht ‚einen Fehler begehen‘, denn das heisst armenisch *սխալեմ*. Siehe aber dazu die Bemerkung S. 7.

S. 119. *ի գլուխ հանի կատարեցի, ասէ, զամենայն զհրամանս արքունի.* (L. 92) ‚ich habe den Kopf abgeschlagen und den ganzen königlichen Befehl ausgeführt‘. *ի գլուխ հանել* heisst ‚zu Ende führen, ausführen, vollenden‘. *ի գլուխ հանի կատարեցի* ist wieder die nämliche Erscheinung, von der oft die Rede war. Vgl. die vorangehende Bemerkung zu S. 114. Also zu berichtigen: ich habe den ganzen königlichen Befehl (buchstäblich) ausgeführt.

S. 125. *իբրեւ ի Պարսից աշխարհի էին, յայլոց ի տեղի եւ ի նոցուն ի հրապարակի աներկիւղ եւ անկասկած յանկարծօրէն զայսպիսի զգործ կարաց գործել.* (L. 97) ‚Da sie im Lande der Perser waren, konnte er für andere ohne Furcht und sicher vor dem Gerichtshofe jener plötzlich eine solche That vollbringen.‘ Das Gegentheil aber meint Faustus. Erstaunt über den Muth Wasak’s, des armenischen Generals, welcher den Verläumder seines Herrn im fremden Lande getödtet hatte, drückt er sich aus: als sie in Persien waren, wagte er (Wasak) im fremden Lande und auf öffentlicher Strasse furchtlos, angstfrei und plötzlich eine solche That zu vollbringen.

S. 133. *Առեալ ոսկւոյն կաշառօք խաւարեցան.* (L. 104) ‚und verschwanden mit der empfangenen Goldbestechung‘ statt: ‚verblendeten sich‘. *խաւար* ist ‚finster‘.

S. 133. *զի իբրեւ կերպարանս գուշակի արասցէ ասել ցարքայ Արշակ.* (L. 105) ‚dass er gleichsam die Mummerei eines Zauberers mache und zum König Arschak sage‘. Richtig: er gebe sich als ein Späher aus und sage zum König Arschak.

S. 135. *Զխորանս* (L. 106) ‚Getreide‘. Getreide heisst *ցորեան* und nicht *խորան*, das im Classisch-Armenischen ‚(Lager)zelt‘ und im Neuarmenischen ‚Altar‘ bedeutet.

S. 140. *Այրացուեր զերկիրն առնէին.* (L. 110) ‚machten sie das Land . . . . . menschenleer‘. *այրացուեր առնել* kommt nicht von *այր* ‚Mann, Mensch‘, sondern von *այրել* ‚brennen‘ und bedeutet eine Stadt ‚mit Feuer und Schwert verheeren‘ und nicht ‚menschenleer machen‘. Das letztere hat im Armenischen unzählige Ausdrücke; von einigen sei hier nur erwähnt: *մարդաթափ առնել, անմարդի առնել, անմարդի հասուցանել, անմարդի կացուցանել* u. s. w.

S. 142. *Զկէսս (զոր) ի ներքոյ կամացն արկեալ կասուքն.* (L. 111) ‚schlugen die übrigen zusammen, nachdem sie ihre Lust an ihnen befriedigt hatten‘. Dagegen Faustus: ‚sie warfen einige unter die „Dreschmaschine“ (*կամն*) und droschen sie‘.

S. 157. *Սպանանէին զՄոգաց հանդերձապետն.* (L. 124) ‚tödteten den obersten Kleiderbewahrer Marotz‘. In ebendemselben Capitel (47) ist das Wort *Մոգաց* zweimal richtig mit ‚Mogatz‘ übersetzt und einmal mit ‚Marotz‘. Warum?

S. 157. *զզօրսն անմի արարեալ* . . . . (L. 124) ‚sprengten die Truppen auseinander‘. Früher ist *անմի առնել* (S. 148) mit ‚auseinander treiben‘ (L. 117) übersetzt worden; aber *անմի առնել* ist *ան—մի առնել*, d. h. wörtlich: ‚nicht einmal einen lassen, vertilgen, vernichten‘. Also: ‚sie vernichteten das Heer‘.

S. 159. *Մաղամաս* ist mit ‚Maghamas‘ übersetzt.

S. 160. *Եւ հաճեաց զմիտս նորա.* (L. 126) ‚er beruhigte sein Inneres‘, statt: ‚er befriedigte ihn (= den König Sapor)‘.

S. 161. *Խօսէր ընդ նոսա որպէս օրէն էր, եթէ՝ տեսէք եւ քաջ զմտաւ ածէք, եւ յիշեցէք զբանն Տեառն.* (L. 128) ‚sprach zu ihnen, wie es recht war: „Wenn ihr zugesehen und wohl überlegt hättet, so würdet ihr euch des Wortes des Herrn . . . . . erinnert haben.“ Im Allgemeinen stimmt dies zwar mit dem armenischen Texte überein, doch ist der Sinn ungenau wiedergegeben, denn im Armenischen ist der Satz kategorisch und nicht conditional. Man beachte doch, dass im Hauptsatze kein correlatives ‚so‘ steht. Der Urtext sagt: ‚(der heilige Nerses) sprach zu ihnen: „Sehet zu und überleget es Euch wohl, und erinnert Euch des Wortes . . . . des Herrn.“

Das 5. (resp. 3.) Buch.

S. 189. *Ժանուարս տայր նոցա կազմել ամենեցուն.* (L. 149) ‚er liess ihnen das Nöthige reichen‘. *ժանաւար* oder *ժանուար* wird S. 194 (L. 153) mit ‚Kutsche‘ übersetzt; *ժանաւար* ist aber bekanntlich aus *ժան-*, pers. زن ‚Frau‘ und *վար-(ւար) վարել = բերել* ‚bringen‘ entstanden, also bedeutet ‚Frautragende‘, ‚Sänfte‘. Nach dem Gesagten

ist die angeführte Stelle so zu verbessern: ‚er liess ihnen Allen Sänften bereiten‘. Ebenso vgl. S. 236 (L. 189) *խնամոտ գթով ժանուարօք արձակեաց զնոսա*, ‚und in besorgtem Mitleid sie, mit allem Nöthigen versehen, nachsandte‘, statt: ‚in Sänften‘.

S. 191. *Զի ուղեղ գլխոյն ի ցրտոյն վայրեալ ի բաց իջեալ թափեալ էր ընդ քիթս նորա.* (L. 150) ‚. . . . . . dass die rechte Seite des Kopfes mit der Nase in Folge der Kälte ab- und heruntergefallen war‘. *ուղեղ* wird bei den armenischen Classikern in sehr veränderten Formen vorgefunden, z. B. als *ուղել* (belegt bei Zgon, S. 55), *ուղեւղ* (in der Version des Comm. Joh. Chrys., S. 651, Ed. Venet). Der Ablativ heisst *յուղղոյն*, einmal jedoch merkwürdigerweise *յուղեղոյն*. Im Neuarmenischen erscheint das Wort regelmässig in der Form *ըղեղ*. Das betreffende Wort bedeutet ‚Gehirn‘. Man darf es mit dem adjectivischen *ուղիղ* ‚recht‘ nicht verwechseln. Leider ist es in der deutschen Uebersetzung des Faustus verwechselt worden; und darum entspricht der angeführte Satz dem Texte gar nicht. Der Text lautet: ‚(sie sahen), dass in Folge der Kälte das Gehirn des Kopfes durch die Nase herabgeflossen war‘.

S. 193. *Աստ արկեր զգազիւ գիրկս, բայց թէ ժողովել կարիցես մեծ զարմանք իցեն.* (L. 151) ‚lege hier die Arme um ein Klaftermass; wenn du dieselben vereinigen kannst, so soll das ein grosses Wunder sein‘. Dr. Emin hat es richtiger übersetzt, indem er schrieb: ‚Tu vas ramasser des épines. Ce sera une grande merveille si tu parviens à les recueillir.‘ (*Collect. Langl.* i, 281.) Es ist ein altes armenisches Sprichwort,[1] das wörtlich heisst: ‚Hier hast du die Hand um den Bocksdorn gelegt, wenn du es sammeln kannst, wird es ein grosses Wunder sein.‘ Vgl. das deutsche Sprichwort: ‚in ein Wespennest stechen‘. Der armenische Text will so viel sagen als: ‚du hast eine gefährliche Sache angefangen, und schwerlich wirst du sie zu Ende führen können‘. Գ՝ազ ist nicht das pers. گز ‚Elle‘.

S. 198. Ուղտօք. (L. 157) ‚mit Elephanten‘. *ուղտ* ist ‚Kameel‘. Elephant heisst armen. *փիղ*, aus dem Persischen entlehnt.

[1] Vgl. *Geschichte der armenischen Literatur,* von Dr. P. Josef Katergean, S. 20. Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1851.

S. 201. Առ Արշակ քաջ. (L. 159) ‚für den tapfern Arschak‘. Dreimal wird der Satz wiederholt, und immer mit ‚für den tapfern Arschak‘ übersetzt; besser wäre er mit ‚zum tapfern Arschak‘ zu übersetzen; denn die armenischen Truppen schlugen die Feindesscharen nieder, und jedesmal, wenn sie einen von ihnen tödteten, riefen sie aus: ‚(geh’) zum Arschak!‘

S. 203. Դղակ մարդպետ, որ անուանեալ կոչէր ըստ գործոյն՝ Հայր թագաւորին. (L. 161) ‚Haremswächter Dghak, welchen zu diesem Amte der Vater des Königs ernannt und berufen hatte‘. ‚Zu diesem Amte‘ heisst armen. յայս պաշտօն oder գործ, nicht aber ըստ գործոյն ‚seinem Amte nach‘. Also: ‚Der Haremswächter Dghak, der seinem Amte nach „Vater des Königs“ hiess.‘ Und zwar wird der Haremswächter bei Faustus eilfmal Հայր ‚Vater‘ genannt.

S. 204. Բազում երդս լոյսիջոյցս էր թողեալ. (L. 162) ‚viele brennende Laternen waren dort angebracht‘. Երդ լոյսիջոյց ist ‚Dachlucke, Bodenfenster‘ und nicht ‚Laterne‘. Der Satz lautet: ‚sie hatten viele Dachlucken (offen) gelassen‘.

S. 204. Եւ զերդս ամենայն լուսոյն ծածկէին. (L.) ‚und löschten alle Laternen aus‘. Nach dem obenerwähnten muss das auch berichtigt werden: ‚und sie verdeckten alle Lichtfenster‘.

S. 208. Եւ ի ժամ աղանդեր մատուցանելոյ՝ եդին առաջի նորա միրգ. (L. 165) ‚in der Stunde, in welcher man sonst den Zauberkünstler vorzuführen pflegt, setzte man dem Arschak Früchte vor‘. Dr. Emin hat es richtiger: ‚Vers la fin du repas, on fit placer devant Arschag des fruits.‘ ‚Zauberkünstler‘ hat mit աղանդեր nicht einmal eine entfernte Aehnlichkeit. Es könnte höchstens einen Fremden veranlassen, es mit ‚Häresie‘ zu übersetzen, da ‚Häresie‘ աղանդ dem աղանդեր lautlich sich nähert. Աղանդեր bedeutet ‚Dessert, Nachtisch‘. Also ist der Satz zu corrigiren: ‚Beim Dessert setzte man ihm Früchte vor.‘

S. 216. Անապակ մատուցանէր առն Աստուծոյ. (L. 172) ‚reichte Unverdorbenes dem Manne Gottes‘. Linguistisch betrachtet ist անապակ offenbar ան-ապ-ակ, d. h. ‚un-wässer-ig, kein Wasser enthaltend‘, vom armen. ան- und pers. آب ‚Wasser‘; es könnte auch als Ableitung von ան-ապակ, ապակ, pers. آبک ‚wenig (kleines) Wasser,

Wässerchen' gelten und würde dann ebenfalls ,unwässerig' bedeuten, eine Bezeichnung des ,reinen, ungemischten Weines'. Dreimal ist bei den Classikern das Wort auch substantivisch gebraucht und bedeutet ,reiner Wein'. Mit անապական ,unverdorben' ist das Wort nicht zu verwechseln. Der Satz lautet also: ,reichte dem Manne Gottes Wein'.

S. 218. Բայց թագաւորն Պապ ի չքմեղս լինելով` չլուելոյն առնէր իբրեւ թէ իւր չիցէ գործեալ զայն. (L. 174) ,der König entschuldigte sich bei ihm, der nicht mehr hörte, als ob er jene That nicht vollbracht hätte' statt: ,Aber der König Pap entschuldigte und geberdete sich, als ob er nicht höre, und als ob er es nicht begangen hätte.'

S. 229. Զտիգսն հատանել. (L. 183) ,die Kleider zerreissen'. Տիգք ist ,Oberarm'.

S. 242. Համազասպեան. (L. 195) ,Hamasaspet'. Համազասպեան ist abgeleitet von Համազասպ, wie Մանուէլեան von Մանուէլ. Համազասպետ dagegen ist ein bis jetzt noch nirgends vorgekommenes Wort.

S. 251. Առնէր տես ի բանակն Մանուէլի. (L. 202) ,. . . . . und hatte den Blick auf das Lager Manuels'. Die nächstfolgende Zeile im Texte klärt den Gedanken völlig auf; es heisst: ,kamen Späher an und späheten den Manuel.' Also muss auch der obige Satz nach dem armenischen Texte verbessert werden: ,er sandte Aufseher in das Lager Manuels.'

S. 255. Ձին զուլամբ երթեալ՝ սպանանէր. (L. 205) ,wurde getödtet, indem ein Pferd ihm auf den Hals trat'. Զուլամբ երթալ heisst wörtlich: ,um den Hals gehen'. Es wird vom Pferde gesagt, wenn es beim Reiten ,umfällt, umstürzt', nicht aber ,Jemandem auf den Hals treten'. Der Satz lautet: ,er wurde getödtet, indem sein Pferd umstürzte'.

Das 6. (resp. 4.) Buch.

S. 263. Կնդմենի wird (L. 211) mit ,Pelz von Ebern' übersetzt; aber ,Eber' ist armen. կինճ (das Weibchen) und վարազ (das Männchen), entlehnt aus dem pers. كراز; կնդմենի heisst ,Hermelinpelz' und bekanntlich ist ,Hermelin' das lat. *mus armenius*.

S. 266. *Յոհան եպիսկոպոս, որդի Փառինայ հայրապետին, հինաւուրց, թէ արժան իցէ զնա կոչել եպիսկոպոս.* (L. 213) ‚der Bischof Johannes, der Sohn des Haremwächters Pharren, war so alt, dass es angemessen war, ihn zum Bischofe zu bestellen‘. *Հայրապետ* ist bisher vom Dr. Lauer richtig mit ‚Patriarch‘ übersetzt worden, nur an dieser Stelle ist es mit ‚Haremswächter‘ wiedergegeben; aber ‚Haremswächter‘ ist *մարդպետ*. Bekannntlich ist der Haremswächter immer ein Eunuch. — Siebenmal kommt bei Faustus ‚Pharren‘ vor und heisst immer ‚Bischof‘, nur an der betreffenden Stelle soll es ein ‚Haremswächter‘ sein. Der ganze Satz ist so zu verbessern: Der Bischof Johann, wenn man ihn einen Bischof nennen darf, der Sohn des Patriarchen Pharren, war alt (und er war ein Heuchler u. s. w.).

S. 266. *Մինչ զի մոյգս անգամ ոչ ագանէր, այլ զամառն հեսկով պատէր, եւ զձմեռն կեմով.* (L. 213) ‚indess zog er sonst niemals braune Kleider an, sondern hüllte sich im Sommer in leichte, im Winter in gewebte‘. S. 204 (L. 162) *մոյգս ագանել* soll nach Dr. Lauer heissen, ‚den Rock anziehen‘. Ist überhaupt eine Schwierigkeit vorhanden, so liegt sie in *մոյգ*, welches ‚Schuh‘ bedeutet. Der Satz muss verbessert werden: ‚(er zeigte sich den Menschen fastend und in Busskleidung,) so dass er nicht einmal Schuhe anzog, sondern im Sommer umwickelte er sie (= die Füsse) mit einem „Fetzchen“ (*հեսկ*) und im Winter mit „Grasstricken“ (*կեմ*).

Die angeführten Correcturen beweisen, dass eine bessere deutsche Uebersetzung des Faustus durchaus nothwendig ist. Hoffentlich wird sich Dr. Lauer zu einer zweiten Ausgabe seiner Arbeit entschliessen. Dann wünschen wir dringend, dass er mit glücklicherem Erfolge arbeite, als das erste Mal. Würde er indess auch nur die hier namhaft gemachten Stellen (besonders die des dritten Buches) verbessern, so darf er überzeugt sein, dass die zweite Ausgabe seines Buches die vollste und gerechteste Anerkennung der Armenisten finden wird.

Türkische Volkslieder.

Mitgetheilt von

Dr. **Ignaz Kunos.**

(Fortsetzung.)

Wollust.

بغداد بغداد ایچنده	*Ba'dad Ba'dad ičinde,*
کلی بارداق ایچنده	*gülü bardak ičinde;*
بن یارمی سورم	*ben jaręmę severim,*
قاریولانم ایچنده	*karjolanęm ičinde.*
تفنکم آتیلمیور	*Tüfengim atęlmajor,*
بهالی صاتیلمیور	*pahalę satęlmajor;*
بو اوزون کیجه‌لرده	*bu uzun geželerde,*
یالکز یاتیلمیور	*jalęnęz jatęlmajor.*

Der Bagdad fliesst im Innern Bagdads,
Und seine Rosen sind im Glase;
So lieb' auch meinen Buhlen ich
Nur in den Kissen meines Lagers.

Mein Gewehr entlädt sich nicht,
Theure Ware kauft man nicht;
Und in diesen langen Nächten
Schläft man ohne Buhlen nicht.

Erwartung und Enttäuschung.

طاش اوستنه طاش قویدم	*Taš üstüne taš kojdum,*
بر یصدیغه باش قویدم	*bir jastę'a baš kojdum;*
یارم کلەجک دیه	*jaręm geležek deje,*
صاغ یانمی بوش قویدم	*sā janęmę boš kojdum.*
المایی بیچاقلدم	*Elmaję pęčakladęm,*
درت یانه صچاقلدم	*dört jana sačakladęm;*
یاری قوینمدە صاندم	*jarę kojnumda sandęm,*
یاصدیغی قوجاقلدم	*jastę'ę kužakladęm.*

Unlust.

آیوە دیبی اوتلو اولور	*Ajva dibi otlu olur,*
ارکن قوینی طاتلی اولور	*ergen kojnu tatlę olur,*
صقاللی‌یه وارانك	*sakallęja varanęn,*
یورەجکی دردلی اولور	*jüreživi dertli olur.*

Stein auf Stein hab' ich gelegt,
Auf ein Kissen mein Haupt gelegt;
Mein Lieb wird kommen, dacht' ich:
Den rechten Arm liess ich leer!

Den Apfel hab' ich aufgeschnitten,
Hab' ihn in vier Stücke zerlegt;
Das Liebchen wähnt' ich an meinem Halse,
Ach, nur ein Kissen hab' ich umarmt!

Der Quitte Untertheil ist grasig,
Des Hagestolzen Arme süss;
Doch die zu einem Langbart kommt,
Der ist das arme Herz voll Harm.

قار یاغار آلچاقلره	*Kar ja'ar alčaklara,*
دوکیلور صچاقلره	*dökülür sačaklara;*
نصل انا طوغورمش	*nasil ana do'urmuš,*
صیغمایور قوجاقلره	*sg'major kužaklara.*

Sehnsucht.

پورتقالی اویدره‌یم	*Portókalg ojdurajgm,*
ایچنه کل طولدیره‌یم	*ičine gül doldurajgm;*
چرخ فلك اولوبده	*čarki felek olup-ta,*
یاری بکا دوندیره‌یم	*jarg bana döndürejim.*
آلتون طباق اوله‌ایدم	*Altgn tabak olajdgm,*
یار اوکنه قونایدم	*jar önüne konajdgm,*
یارم اثواب بیچنمش	*jargm esbab bičinmiš,*
ترزیسی بن اوله‌ایدم	*terzisi ben olajdgm.*

Schnee flockt auf die Gründe nieder,
Auf die Traufen fällt er nieder;
Was für eine Mutter hat sie geboren?
Sie findet nicht Raum in meinen Armen!

Höhlen will ich meine Apfelsine
Und das Inn're mir mit Rosen füllen;
Auf der Weltenkugel, die dann sein wird,
Will das Liebchen zu mir her ich drehen!

Ach, wär' ich eine gold'ne Schale
Und würde vor mein Lieb gelegt!
Ach, schnitte mein Lieb sich Kleider zu
Und wär' ich dann ihr Schneider!

كوپ ديبنده اونم وار	*Küp dibinde unum var,*
اللهدن اميدم وار	*Allahdan umudum var;*
او قزجغز بنم اولورسه	*o kęzǯā'z benim olursa,*
دەدەلرە مومم وار	*dedelere mumum var.*

بكاوغلو چارشو پازار	*Bejōlu čaršę pazar,*
ايچنده بر قز كزر	*ičinde bir kęz gezer;*
النده قورشون قلم	*elinde kuršun kalem,*
قتلمه فرمان يازار	*katlęma ferman jazar.*
قاشلرك ميمدر كوزل	*Kašlaręn mim dir güzel,*
كل بنى كولدير كوزل	*gel beni güldür güzel;*
سمتيمز اوزاق دوشدى	*semtimiz uzak düštü,*
قلبمز بردر كوزل	*kalbęmęz bir dir güzel.*
كوك يوزى ماوى قالدى	*Gök jüzü mavi kaldę,*
قوش اوچدى ياورو قالدى	*kuš učtu jauru kaldę;*
آنختار يار قويننده	*anahtar jar kojnunda,*
كوكلم كليدلى قالدى	*göjnüm kilidli kaldę.*

Auf meines Kübels Grunde hab' ich Mehl,
Auf Gott hab' ich gesetzt mein Hoffen;
Wird dieses kleine Mägdlein mein,
Weih' ich den Heiligen eine Kerze!

In Pera, durch Bazar und Läden,
Lustwandelnd geht ein Mägdelein;
Von Blei ein Schreibstift ist in ihrer Hand,
Sie schreibt eine Vollmacht, mich zu tödten.

Deine Brauen sind ein Mim, o Schöne!
Komm' und lass' mich lachen, Schöne!
Weit zwar liegen uns're Quartiere,
Doch uns're Herzen sind eins, o Schöne!

Des Himmels Antlitz ist blau geblieben,
Der Vogel flog fort, die Jungen blieben;
Der Schlüssel hängt an der Liebsten Halse,
Mein Herz ist zugeschlossen geblieben.

يمنيمى قاتلادم	*Jemenimi katladęm,*
يارمه كل طوپلادم	*jaręma gül topladęm;*
يار خاطره كلدكجه	*jar χatęra geldikče,*
يمنيسين قوقلادم	*jeminisin kokladęm.*
يمنيمك نقشنى	*Jemenimin nā'šęnę,*
يارم آچمش باشنى	*jaręm ačmęš bašęnę;*
يمنيم سنده طورسون	*jemenim sende dursum,*
سيل كوزيكك ياشنى	*sil gözünün jašęnę.*
آصلم تكفور طاغليدر	*Aslęm Tekir-dālę dir,*
باشم ياره باغليدر	*bašęm jara bālę dir;*
جوزمه رقيب چورەمى	*čözme rakib čevremi,*
يار اليله باغليدر	*jar elīle bālę dir.*

رافدەكى اوزومه باق	*Rafta-ki üzüme bak,*
قاشمه كوزمه باق	*kašęma gözüme bak;*
ايچردن طارغين ايسەكده	*ičerden dargęn isen-de,*
كولەرك يوزيمه باق	*gülerek jüzüme bak.*

Zusammenfaltet' ich mein Kopftuch,
Sammelte Rosen für mein Schätzchen;
Sobald ich meines Schätzchens dabei dachte,
Sog ich den Duft von ihrem Kopftuch ein.

Wie schön die Stickerei an meinem Kopftuch!
Mein Schatz enthüllt' ihr Haupt soeben;
Nun soll mein Kopftuch bei Dir bleiben,
Wisch' Dir damit den Thau des Auges ab!

Ich stamme her aus Tekir-dagh,
Verwundet ist mir der Kopf und verbunden!
O binde nicht, Nebenbuhler, mein Kopftuch los,
Denn mit des Liebchens Hand ist es gebunden!

Die Trauben auf dem Sims sieh' an,
Meine Brauen, meine Augen sieh' an!
Und bist Du im Innern zornig auch,
Sieh' lächelnd doch in's Antlitz mir!

قلعه‌دن اینیوردم	*Kaleden inijordum,*
چاغرسك كلیوردم	*čā'rsan gelijordum;*
دردكدن كبریت اولدم	*derdinden kibrit oldum,*
اوفورسك یانیوردم	*üfürsen janijordum.*
قلعه‌دن ایندم دوزه	*Kaleden indim düze,*
آت باغلادم نارکیزه	*at bāladęm nergize;*
یدی ییل خدمت ایتدم	*jedi jęl χizmet ettim,*
الا كوزلی بر قزه	*ela gözlü bir kęza.*
دكز ایچنده سرایم	*Deniz ičinde seraj-ęm,*
سنی کیمه صورایم	*seni kime sorajęm?*
سنسز كچن عمرمی	*sensiz gečen ömrümü,*
انی عمرمی صایه‌یم	*onu ömr-mü sajajęm?*
چایر اینجه بیچلمز	*Čajęr inže bičilmez,*
صو بولانق ایچلمز	*su bulanęk ičilmez;*
بكا دیرلر یاردن كچ	*bana derler jardan geč,*
یار طاتلیدر كچیلمز	*jar tatlę-dęr gečilmez.*

Vom Schlosse stieg ich herab,
Du riefst, ich kam heran;
Von Deinem Weh ein Zündholz ward ich,
Du bliesest, ich gerieth in Brand.

Vom Schlosse ritt ich herab in's Thal,
An eine Goldblum' band ich das Ross;
Sieben Jahr' hab ich gedient
Um ein blauäugig Mägdelein.

Ein Schloss im Meere bin ich,
Wen soll ich nach Dir fragen?
Verfliesst mein Leben ohne Dich,
Soll ich's noch für mein Leben halten?

Der Rasen ist dünn, man kann ihn nicht schneiden,
Das Wasser trüb', man kann's nicht trinken;
Wohl sagt man mir: ‚Verlass' das Liebchen!'
Liebchen ist süss, man kann's nicht lassen.

بر قوش قویدم آغاچه	*Bir kuš kojdum a'aža,*
قنادلری آلاجه	*kanadlarę alaža;*
یکیدن بر یار سودم	*jeniden bir jar sevdim,*
قاشی کوزی قره‌چه	*kašę gözü karaža.*
کل قویدم کل طاسینه	*Gül kojdum gül tasena,*
بغچه‌نك اورته‌سنه	*baχčenin ortasęna;*
دلبره چلك صوقدم	*dilbere čelek soktum,*
النڭ اورته‌سنه	*alnęnęn ortasęna.*
آیه باق یلدزه باق	*Aja bak jęldęza bak,*
دامده طوران قزه باق	*damda duran kęza bak;*
آی بنم یلدز بنم	*aj benim jęldęz benim,*
دامده طوران قز بنم	*damda duran kęz benim.*

بر آه ایتدم درونمدن	*Bir ah ettim derunimden,*
طاغلر اوینادی یرندن	*dālar ojnadę jerinden;*
نیچه بن آه ایتمیه‌یم	*niže ben ah etmejim?*
یارم کیتدی المدن	*jaręm gitti elimden.*

Einen Vogel setzt' ich auf den Baum,
In's Rothe spielen seine Flügel;
Von neuem liebt' ich einen Schatz,
Des Brau'n und Aug' in's Schwarze spielen.

Eine Rose steckt' ich in's Rosenglas,
Mitten in ihrem Garten;
Der Reizenden klebt' ich ein Geldstück
Mitten auf ihre Stirn'!

Den Mond sieh' an, die Sterne sieh' an,
Das Mädchen auf dem Dache sieh' an!
Der Mond ist mein, die Sterne sind mein,
Und auf dem Dach das Mädchen ist mein!

Einen Seufzer stiess ich aus der Brust,
Die Berge d'rob tanzten von ihrem Platz;
Warum auch sollt' ich nicht seufzen? Ach,
Aus meiner Hand entkam mir mein Schatz!

بن بر آوچ ببرم	*Ben bir avuǯ biber-im,*
صفرەگزدە بیترم	*sofranęzda biterim,*
یوزدن کولر اوینارم	*jüzden güler ojnaręm,*
درونمدن توترم	*derunimden tüterim.*
آە بنم باشی شاللم	*Ah benim bašę šallęm,*
طاغلری طولاشەلم	*dālarę dolašalęm,*
دنیادە قاووشمدق	*dünjada kavušmadęk,*
آخرتدە بولوشەلم	*aχrette bulušalęm.*

آصمەدە اوزومە باق	*Asmada üzüme bak,*
بتیمە بکزمە باق	*betime benzime bak,*
هرنقدر سومزسەك	*herne kadar sevmezsen,*
کولەرك یوزمە باق	*gülerek jüzüme bak.*

Ich bin eine Handvoll Pfefferblumen,
Auf Eurem Tische wachs' ich auf:
Von Angesicht lach' ich und scherz' ich,
Doch aus dem Inner'n raucht die Glut.

O, mein Lieb, mit dem shawlumwund'nen Haupte,
In den Bergen lass' uns streifen:
Soll'n wir in dieser Welt uns nicht gehören,
Wollen wir doch uns in jener finden!

In der Weinlaub' auf die Trauben schau',
Auf die Farbe meines Gesichtes schau'!
Und liebst Du auch noch so wenig mich,
Lächelnd doch mir in's Antlitz schau'!

Das arabische Original von Maimuni's Sêfer Hammiṣewôt.[1]

Von

Ignaz Goldziher.

‚Der Beweis des Irrthums (im Sinne der Zeitgenossen) ist, dass (eine Meinung) im Widerspruche damit stehe, was der und jener gesagt hat. Denn so ist der Geist des grössten Theiles der Vorzüglichsten in unserer Zeit. Sie beurtheilen die Richtigkeit einer Meinung nicht nach ihrem Wesen, sondern nach ihrer Uebereinstimmung mit der Meinung der Vorgänger ohne diese selbst zu untersuchen; wie muss es erst um den Geist der Massen stehen?‘ In einer Zeit, welche Maimonides (p. 6) mit diesen Worten charakterisiren konnte, unternahm er eine völlig neubegründete Durcharbeitung des ganzen Materials der jüdischen gesetzlichen Literatur. Man ist nach seinen eben angeführten Worten darauf gefasst, in den Resultaten dieser Bemühungen einem frischen, bahnbrechenden Geist zu begegnen. Es ist sehr erfreulich, dass diejenigen Werke dieser Gruppe, deren Original in arabischer Sprache abgefasst ist, welche jedoch bisher nur in den hebräischen Uebersetzungen der Tibboniden und anderer Uebersetzer bekannt waren, in neuerer Zeit in der Originalsprache das Licht der Welt erblicken.

Den Anfang machte Josef Derenbourg mit seiner Ausgabe des arabischen Originals des Mischnah-Commentars von Maimonides,[2]

[1] *Le livre des préceptes par Moïse ben Maimoun,* publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une introduction et de notes par Moïse Bloch. Paris, 1888. xxiv und 334 pp. 8°.

[2] *Commentaire de Maimonide sur la Mischnah Seder Tohoroth,* publié pour la première fois en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque par J. Derenbourg, membre de l'Institut (Berlin 1886/7), 2 livraisons in 8°.

den der Verfasser selbst in dem hier zur Anzeige gelangenden Buche sein ‚grosses Werk' nennt.[1] Von dieser Ausgabe sind unter den Editionen des jüdischen Literaturvereins מקיצי נרדמים bisher zwei Lieferungen erschienen, welche den Commentar zu zwei Tractaten des *Sêder Ṭohorôth* sammt der Einleitung enthalten. Jeder, der sich für das arabische Lexicon interessirt, sollte diesen Bändchen seine Aufmerksamkeit zuwenden; dieselben bieten eine grosse Ausbeute für Wörterkunde und Realkenntnisse.

Gegenwärtig liegt uns die Ausgabe des arabischen Originals des ספר המצות vor, von welchem bisher nur einzelne kleine Theile durch PERITZ und JELLINEK mitgetheilt waren. Eine alte jüdische Ueberlieferung setzte die Grundgesetze des Judenthums in der Zahl 613 fest (248 Gebote + 365 Verbote), eine Ueberlieferung, welche aus dem Judenthume auch in den Islam eindrang. Ka'b al-aḥbâr ist es, der von 613 Gesetzen des Islam spricht;[2] in einer andern Tradition ist von einigen 70 Zweigen des Glaubens und 315 Gesetzen des Islam die Rede, welche im Koran enthalten sein sollen.[3]

Seit dem VIII. Jahrhunderte haben jüdische Gesetzgelehrte und Liturgiker sich Mühe gegeben, diese allgemeine Zahlenangabe durch positives Aufzählen der Gebote und Verbote zu erweisen. Maimonides findet die Art, wie dies durch seine Vorgänger geschah, systemlos und nicht geeignet, als Grundlage für die Betrachtung der jüdischen Gesetzgebung zu dienen. Er bestrebt sich nach Voraussendung von vierzehn Grundregeln, nach welchen die Natur der Gesetze abzuschätzen sei, die in der Tôrâ enthaltenen Hauptgesetze aneinander zu reihen. Mit diesen اصول hat er für lange Zeit eine neue Grundlage für die Betrachtung der Gesetze geschaffen und an diesen Versuch knüpft sich eine grosse polemische, vertheidigende und nachahmende Literatur, welche bald nach dem Tode des Maimonides

---

[1] P. 321, 5. 328, 12 تاليفنا الكبير.

[2] Meine Mittheilung in BERLINER's *Magazin für jüdische Geschichte*, 1874, Nr. 10.

[3] Al-Sujûṭî *Itḳân*, Castelli'sche Ausgabe II, p. 151, oben. Vgl. AL-ḲASṬALÂNÎ zu Buch. *Ǵihâd*, Nr. 127 قال التوربشتى وفى معناه خلق الانسان على ثلثمائة وستين مفصلا عليه ان يتصدّق عن كلّ مفصل بصدقة.

ihren Anfang nahm. Eine bibliographische Uebersicht derselben kann man, soweit diese Literatur gedruckt vorliegt, aus einem der bibliographischen Beiträge JELLINEK's schöpfen, dem auch einige Proben des Originals des ספר המצות angehängt sind.[1]

Herr M. BLOCH bietet uns nun hier zu allererst eine vollständige Ausgabe des arabischen ספר המצות mit den gefälligen Typen der Wiener Hof- und Universitäts-Druckerei AD. HOLZHAUSEN. Er war für diese Arbeit in der günstigen Lage, drei Handschriften, von denen er in seiner Einleitung Rechenschaft gibt und drei hebräische Uebersetzungen des Werkes benützen zu können. Wir werden die Ausgabe dieses in vielen Beziehungen interessanten Werkes hier nur vom Standpunkte des Arabisten in Betracht ziehen; die theologische Würdigung desselben gehört nicht in den Rahmen dieser Zeitschrift.

Was den Sprachgebrauch des Verfassers betrifft, so ist die Stelle desselben auf der Stufenleiter des classischen Ausdruckes aus dem arabischen Original des Môreh genügend bekannt. Im Allgemeinen schreibt Maimonides ein reineres und tüchtigeres Arabisch als Sa'adjâ und die Gaonen (vgl. *ZDMG.* XXXV, p. 777); sein Sprachgebrauch bewegt sich auf der Höhe der philosophischen Schriftsteller seiner Zeit. Vulgarismen und laxere Constructionen, denen wir im vorliegenden Buche begegnen, sind in der wissenschaftlichen Prosa des XII. Jahrhunderts — und, wie AUG. MÜLLER jüngst nachgewiesen, auch schon früher — gang und gäbe. Auf einige solcher Eigenthümlichkeiten müssen wir doch im Anhang daran, was wir unlängst mit Hinsicht auf den arabischen Sprachgebrauch des Verfassers des Chazarî-Buches (*ZDMG.* XLI, p. 695) auszuführen Gelegenheit hatten, hinweisen. Die Anwendung der VII für Pass. I ist hier ganz allgemein. كيف تنعمل هذه ال מצוה, p. 44 penult., 47, 16 vgl. 283, 4. — ينعدّ ‚es wird gezählt' ist vermöge des Inhalts des Buches besonders häufig zu finden, z. B. p. 44 ult., 247 ult., 248 penult., 263, 17 u. a. m. ينطحن 283, 9, ينصلح 295, 17. Beibehaltung des ن im Stat. constr. plur. وهم ممزّقين الثياب 244, 6, Nominative nach كان النّاقصة und seinen اخوات, wie وكونه ممكن

[1] קונטרס תר"יג, Wien, 1878.

187, 3, لكونه مقهور 201, 3, كونه طائر 255, 6,[1] während Acc. nach كان التّامة 241, 4 unten. Nach dem لا نافية الجنس steht der indetermin. Acc. 241, 3 unten. Dieselbe Unregelmässigkeit bei der Construction der Verba nach أن, انّ und deren Compositis und Synonymen, sogar (ed. ויצלונהא) كيلا يفسدون (!) الناس ويضلّونها; hingegen auch hier Accusativ statt Nominativ, p. 195, 5 v. unten. Auch in sonstigen Constructionen wird die Accusativendung אً häufig vernachlässigt, z. B. 144, 4; 150, 6. 11. 332, 7 v. u. (vgl. richtig *ib.* 20) 334, 1 u. a. m. Im Gebrauch der Zahlwörter finden wir die uns von anderswoher geläufige laxere Construction, wie الاربعة انواع 90, 9; 173, 9. 17; الاربع صناعات 90, 6; الثلاثة اشياء 291, 4 v. u. السبعة ايّام 267, 6.

Nach لَمْ scheint bei Verbis ל״י die apocopirte Form vernachlässigt, לם יגי, לם ינהי 177, 5. 182, 6. 197, 6 v. u. 250, 7; doch in diesem Falle scheint das י nur mater lectionis zu sein (wie beim Dual יאני in jüdisch-arabischen Handschriften häufig), obwohl wir hier freilich auch ולם יבק finden, 272 penult. — Völlig der vulgären Umgangssprache entspricht عن غبن بعضنا بعض (für بعضا) 287, 5 v. u. vgl. نهينا عن قتل بعضنا بعض 303, 8, vgl. 310, 7. Der vulgären Aussprache (vgl. *ZDMG.* xxxv, p. 521) entspricht auch das auf Schritt und Tritt entgegentretende סוי für سَوَاء (85, 10. 89, 18. 99, 1. 130, 14. 142, 12. 206, 12. 13. 208, 6 v. u. 242, 11. 314, 5. 329, 15 und an vielen andern Stellen), vgl. 119, 2 אלאגתדי = الاغتذاء, welches der Herausgeber in den Errata wiederherstellt. Es wäre interessant zu wissen, ob an den Stellen, an welchen der Herausgeber solche Formen mit schliessendem א hat drucken lassen, in den Handschriften nicht auch י zu finden ist; finden wir doch in solchen Handschriften auch כדי, וכדי für كذا, وكذا,[2] was ohne Zweifel die vulgäre Aussprache *(kédĕ)* zur Voraussetzung hat.

Im Allgemeinen hat der Herausgeber — wie er sich hierüber auch in seiner Einleitung, xxxi näher ausspricht — die richtige Methode

---

[1] 248, 12 اذا لم يحصل الحكم كامل, wenn hier حصل nicht Schwester des Kâna ist, so ist wohl الكامل zu lesen.

[2] מעשה נסים, ed. Goldberg, p. 24, 5. 6 vgl. mit vorliegender Ausgabe, p. 36, 1. 2 כדא. Man findet in jüdisch-arabischen Handschriften auch ה für arabisches آ.

befolgt, sprachliche Ungenauigkeiten oder besser gesagt, Verstösse gegen die Regeln der classischen Grammatik, insoferne dieselben dem Text des Verfassers anzugehören scheinen, nicht zu verändern. (Demgemäss hat er auch Formen, wie אלמעתדיין = المتعدّين 160, 15; 161, 4. 9. 14. 19 אלמשתריין = المشترون 290, 8 beibehalten.) Seine Aufgabe war ja nicht die, den Maimonides zu schulmeistern, sondern den Text desselben möglichst getreu wiederzugeben. Mit Rücksicht darauf wird es auffallend sein, dass das ganz richtige المصريّين der MSS. 121, 1 in المصارىّ verändert wird. Allerdings benützt der Verfasser sehr gerne und frei die inneren Plurale (الاشخاص المشاهير 2, 6; المعابد 177, 4 unten die angebeteten Dinge, Plur. von معبود; der Zusammenhang zeigt, dass es nicht zum Nomen loci مَعْبَد, Ort der Anbetung, gehört), aber ihm auf diesem Gebiete mit der Bildung einer zum mindesten unwahrscheinlichen Form nachzuhelfen, war mit Rücksicht auch auf 129 penult., 195 ult. gar nicht nöthig.

Mit der Setzung von Hamza ist der Herausgeber sehr sparsam umgegangen und dies ist in Anbetracht der Eigenthümlichkeiten der jüdisch-arabischen Handschriften völlig gerechtfertigt; desto freigebiger war er mit dem Teśdîd, das er hin und wieder unrichtig angewendet hat; mit letzterem habe ich einige הנּא und הנּאך (هُنا, هناك) oder p. 315, 6 למּא für لِما im Auge. Im Ganzen wird in der Orthographie genügende Consequenz beobachtet, eine Ausnahme bildet 288, 5 מוליה (مولاه Genit.) neben 290, 2 מולאה ebenfalls Genit.; vgl. 288, 5 מולאה Accusativ.

Sehr bemerkenswerth ist die Art der Anwendung des Ausdruckes فِقْه bei Maimonides. Es wird zwar dies Wort nicht selten in der allgemeinen Bedeutung: Gesetz gebraucht,[1] aber eine besondere Anwendung desselben zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Unter dem فِقْه eines bestimmten Gesetzes werden nämlich hier die abgeleiteten Modalitäten eines Grundgesetzes verstanden, welche sich um das letztere gruppiren. Dieses ist nach dem häufigen Ausdruck

[1] *Sêfer hamm.*, p. 136 ult. ولذلك يكون فقه هذه الשביתה فقه واحد يعمّ كلّ יום טוב. Bei Abû-l-Walîd finden wir auch فِقه als: Sprachregel (vgl. mein *Ẓahîriten*, p. 19, Anm. 4 *Opuscules et traités*, éd. DERENBOURG, p. 147, 7).

des Maimonides اصل الמצוה, während die Modalitäten, unter welchen es zur Ausführung gelangt, die Nebengesetze, welche aus dem اصل hervorgehen فقهها اوشروطها sind p. 21 اعلم ان الشريعة الواحدة هى قضية ما مسلّمة ويلزم عن تلك المقدّمة أوامر ونواهى كثيرة هى فقة الشريقة. Nicht nur die in den rabbinischen Schriften vorkommenden Weiterbildungen eines biblischen Gesetzes gehören zu diesem فقه oder تفقّه, sondern auch die in der Bibel selbst verordneten Gesetze, welche unter ein anderes Hauptgesetz gehören, werden mit diesem Namen bezeichnet, p. 22 فان فقه الמצוה ايضا اذا كان نصّ תורה الخ. So z. B. wird p. 99, 4 unten die Möglichkeit vorausgesetzt, Ex. 34, 20 als فقه zu betrachten, da dort nur eine Modalität des Gesetzes von der Auslösung der Erstgeburt, für den Fall, dass dieselbe nicht erfolgt, verordnet wird. وتكون עריפתו من فقه الמצוה. In solchem Zusammenhang ist der Ausdruck تفقّه النصّ oder تـ الكتاب sehr häufig, p. 105 ult. mit Bezug auf Num. 6, 9 תגלחת טומאה هى من فقه מצות נזירות لانّ מצות עשה שלו هو ان ירבה פרע בקדושה وتفقّه النصّ فى ذلك وقال فان נטמא במות فى ايّام ال נזירות يحلق ויביא קרבן. Bezeichnende Beispiele für diese Anwendung findet man noch p. 26 zweimal, فقهيّات ذلك النوع واشتراطاتها, اشتراطات وتفقّهات p. 91, 7. 118 ult., 124, 1. 283, 3. Grundsatz des Verfassers ist es, im Unterschiede von Vorgängern, mit Zurücklassung der abgeleiteten Modalitäten, ausschliesslich die Grundgesetze in seine Zählung aufzunehmen p. 6, 16 وليس غرضى فى هذه المقالة التفقّه فى מצוה من الמצות بل عدّها فقط, p. 8, 6 والاصل السابع انّه لا ينبغى ان يعدّ فقه الشريعة. Für تفقّه = aus gegebenen Daten weitere Folgerungen ziehen, vgl. *Ibn Abî Uṣejbi'a*, ed. Müller I, p. ٢٤٦.

Auch aus den hier gelegentlich beigebrachten Excerpten ist es ersichtlich, dass Maimonides für die religionsgesetzliche Terminologie in der Regel die jüdischen Ausdrücke verwendet; dabei ist es aber nicht ausgeschlossen, dass hin und wieder auch arabische Ausdrücke in Anwendung kommen. So z. B. wird neben dem gewöhnlichen מזיד und שוגג p. 225, 5 v. u. für den erstern Begriff das in der muhammedanischen Terminologie geläufige — nicht erst im Islam entstandene, sondern von letzterem aus dem heidnischen Sprach-

gebrauch der Araber übernommene[1] — متعمّدا gebraucht. Es möge hier auch bemerkt werden, dass wir in der arabischen Literatur der jüdischen Theologie für במזיד sonst noch dem Ausdruck تفريطا begegnen.[2]

Der Einfluss muhammedanischer Wissenschaft ist auch sonst an manchen Anzeichen bemerkbar. Niemand, der das Buch mit Aufmerksamkeit liest, wird es entgehen, dass die Methodologie der muhammedanischen Wissenschaft von den Uṣûl al-fiḳh Einfluss darauf geübt hat, wie und wann der Verfasser die Termini قياس, نقل, نصّ u. A. m. anwendet. Auch in Einzelnheiten sind muhammedanische Eindringlinge nicht selten, die hier, wohl ganz unbewusst, Raum gefunden haben. Ein von uns in jüdischen Schriften schon in früheren Anzeigen nachgewiesener koranischer Ausdruck hat sich auch hier p. 140, 10 eingefunden. لا يعلمه ولا يشعر بموضعه الا الراسخون فى العلم 130, 9 ist eine auffallende Allusion an Sûre 3, 5. Dass gelegentlich der Aufzählung des Ǵizjagesetzes das إصغار hervorgehoben wird 148, 3, ist wohl auch nicht zufälliges Zusammentreffen mit Sûre 9, 29 (وهم صاغرون).

Wir finden einige interessante kulturgeschichtliche Daten im vorliegenden Buche des Maimonides; besonders p. 185 über Zauberei im äussersten Maġrib und anderen Ländern des Orients, 189, 16 und ult. über einige koptische Sitten. 191, 11 werden als Beispiele für das Rasiren des Barthaares die قسوس الافرنج angeführt; dasselbe berichtet Al-Ḳazwînî (ed. WÜSTENFELD II, p. ٣٣٤) von افرنجة in Verbindung mit der Schilderung der Unsauberkeit der Bewohner (vgl. Maim. *Dalâlat* III c. 48, ed. MUNK, p. 111, a).

Das Verzeichniss der Druckfehler dieser Ausgabe ist mit der Liste der Errata am Schlusse derselben nicht erschöpft; das Fehlende wird jeder eingeweihte Leser leicht selbst verbessern können. Hin und wieder wird man die aufgegebenen Lesearten der einen oder der

[1] *Ṭarafa* Muʿall. v. 91 mutaʿammid, *Huḏejl.* 192, 1 ʿamdan, zu erwähnen ist auch ʿâmid, *Ḥassân, Dîwân,* ed. Tunis, p. 28, 16.

[2] *Kifâjat al-ʿâbidîn* in מעשה נסים, ed. GOLDBERG, p. VIII, 24 سهوًا او تفريطا, in der muhammedanischen Terminologie ist das häufigste عَمْدًا او ناسيًا, vgl. العامد والناسى *Al-Nawawî* zu Muslim II, p. ٩٥, 12 u. a. m.

andern Handschrift gegen die in den Text aufgenommenen Lesearten des Herausgebers in Schutz nehmen; zuweilen ist man genöthigt, trotz des Consensus der Handschriften einer Emendation Raum zu geben. In Folgendem erlauben wir uns einige Verbesserungen anzudeuten. Mit T. bezeichnen wir die hebräische Uebersetzung des R. Moses ibn Tibbôn. Der Verfasser hat sich die Mühe gegeben, in seinen Anmerkungen diese Uebersetzung zu ergänzen, wo sie nicht dem ganzen Bestand des arabischen Originals entspricht.

P. **2** ult. חדّקוה אלנאונים (T. הוציאו). Das Verbum حدّقوه gibt selbst in der vom Herausgeber, Anmerkung 10 beigebrachten Bedeutung keinen befriedigenden Sinn; einen solchen gäbe حدّثوه. — P. **12,** 19 אן, l. إذ. — P. **61** ult. חבّה. Der Zusammenhang erfordert eine der unter den Varianten gegebenen Lesearten. — P. **64,** 1 אסמה, l. اسمًا, wie BO. — P. **65,** 1 נכוף, l. نخاف. — P. **67,** 1 תפרّק, l. تكرّر, T. נכפל. — P. **116** penult. ואלתאמר, l. والثّمار, 275, 17. — PP. **124,** 17 und **129,** 13 מכאלה = überlassen (T. נמסרת, מסורה, l. مخلّاة, vgl. *ZDMG.* XLI, p. 706, 3. 4. Sollen wir aus diesem Zusammentreffen eine Eigenthümlichkeit jüdisch-arabischer Schriften folgern?). — P. **138,** 4 unten ינמע כלّ מלّתנא, richtig haben alle Handschriften كلمتنا, was (trotz T. כל אומתנו) hier beizubehalten ist, wie auch aus **192,** 2 ersichtlich النهى عن انقسام الكلمة, wo T. das Wort auch nicht recht erfasst zu haben scheint, vgl. auch 197, 5 ثبات كلمة الحقّ und DOZY, *Supplément* II, p. 486[a] unten. — P. **139,** 14 ואלאקתרא, l. والاقتداء. — P. **144,** 11. 12 ist אלגדור und אלגדיר in الغرور zu verändern = Gefahr, vgl. *ZDMG.*, l. c., p. 706, 9. — P. **150,** 6 כרג, l. يخرج; — *ib.* 12 אכّד (von dem Herausgeber in den Errata in das unpassende אכיאר verändert), l. آكد (T. היותר חזקה), vgl. 302, 18; gewöhnlich, wie auch hier, mit وألزم zusammengestellt, z. B. *ZDMG.* XLI, p. 140, 9 أوكد وألزم. — P. **186,** 4 v. unten ללהאוי, l. للهَوَى, T. לאויר. — P. **193,** 9 ארא, l. آراء; — *ib.* ונואהאהא, ونواهيها. — P. **201** ult. אלתשכיר, l. التشكيك (W. BACHER). — P. **219** penult. תגיّר, l. تغيير. — P. **220,** 5 unten יכול, l. وكيل (الذى هو وكيل الהקדש, T. שהופקד על ההק׳). — P. **228,** 15 תסמّאת, l. تسمّت. — P. **245,** 15 כלّא, l. كِلا. — P. **246,** 4 كونكما in dem ganzen Satz ist überall der Dual ausgedrückt. — **270,** 7 אלמקדّרה, l. المقرّرة; — *ib.* 14 אלפראן, l. الفدّان. —

P. **287,** 4 unten צבי̈ה, l. صباة (צביׄה), T. נערותו. — P. **302,** 15 אלאגיא ist unverständlich, ich denke: الإغناء, allerdings wird dieses Wort mit T.'s גוומא nicht übersetzt. — P. **314,** 17 וכ̇ויה̈, l. وخزيه. — P. **319,** 17. 21 וארׄא אסתקלת עליה אלשהארה̈, vgl. **322,** 1, **323,** 5, **324,** 3, **325,** 10, **326,** 3 unten **328,** 3 תסתקל̃, אסתקלאל אלשהארה̈. Sollte nicht hier überall تستقرّ, استقرار, استقرتّ zu emendiren sein? (T. נחקרה העדות); — **328,** 3 עלם, l. يُعَلَّم. — P. **334,** 9 יתאהון, l. يتهاون? (W. BACHER) gegen T. טעה.

BUDAPEST, Juni 1888.

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. Jos. Zubatý.

(Fortsetzung.)

Ebenso unerledigt wollen wir die andere Frage lassen, nämlich ob die ganze Erscheinung nur eine specifisch indische, oder vielleicht eine ārische, oder gar eine indo-europäische ist, oder ob vielleicht etwas Analoges sich in einzelnen Sprachen ganz selbständig habe entwickeln können. Es ist ein Factum, dass — gewisse bisher nicht gehörig beachtete Eigenthümlichkeiten der altiranischen Denkmäler ausgenommen — die übrigen Sprachen etwa auf dem Standpunkte des späteren Sanskrits stehen, allerdings sofern die betreffenden Wörter und Formen in denselben überhaupt vertreten sind; dem altvedischen *ájā ája* gegenüber haben wir z. B. lat. *agĕ*, griech. ἄγε. Aber wenn selbst ein Brugmann altind. *vā* mit lat. *vĕ* zusammenzustellen wagt, sehen wir nicht ein, warum man auch nicht ein *ájā* mit *age* zusammenstellen dürfte; allerdings kann lat. *age* ebensowenig wie *ve* dieselbe Doublette repräsentiren, die uns im altind. *ájā* (neben dem genau entsprechenden *ája*) oder *vā* vorliegt. Wir glauben, dass an die ursprüngliche Existenz von Satzdoubletten mit kurzem und langem Auslaute — ob nach der vorhistorisch altindischen Regel geregelt oder nicht, bleibt völlig gleichgiltig — auch manches andere Räthsel der vergleichenden Sprachforschung zurückzuführen sein wird; wir erinnern beispielsweise an griech. δύω, δύο, an griech. -α, lat. -ă (neben *prætereā* u. s. w.) im Nom. Neutr. Plur. dem slav. -*a* (d. h.

-*ā*), är. -*ā* gegenüber. Ja, wir glauben, am Ende könne in dieser Weise auch z. B. slav. *bereši* mit altind. *bhárasi* etc. verglichen werden; *bereši* würde ein **bhéresī* wiedergeben, dessen ehemalige Existenz neben **bhéresi* allerdings nur vermuthungsweise annehmbar ist. Aber wie viele Dinge, die in unserer Wissenschaft für unzweifelhaft gelten, beruhen nicht auf ähnlichen Vermuthungen.[1]

Die Beantwortung von diesen und ähnlichen Fragen liegt übrigens ausserhalb der Grenzen der Aufgabe, die wir uns in der vorliegenden Abhandlung gestellt haben. Wir beabsichtigen vielmehr durch eine genaue, statistische Schilderung der ganzen Erscheinung, wie sie uns im Mantradialect vorliegt, ein Material, oder wenn man will, eine Anregung zu weiteren Studien über dieses, wie wir überzeugt sind, für die Geschichte unserer Sprachen hochwichtiges Thema zu geben. Im nächsten Abschnitte werden wir die Art, wie die Quantität der Auslautsvocale im Veda schwankt, im Einzelnen zu schildern bemüht sein; in der dritten Abtheilung sollen die etwaigen Belehrungen, die sich aus der Auslautsschwankung für die metrische Beschaffenheit der vorderen Silben der vedischen Versmasse ergeben, zusammengestellt werden.

Die Grundlage der ganzen Untersuchung bildet allerdings nicht die ganze Mantraliteratur, sondern nur der wichtigste Theil derselben, die Ṛksaṃhitā. An eine erschöpfende Darstellung des poetisch vedischen Sprachgebrauches in welcher Richtung immer lässt sich ja ohnehin nicht denken, bevor eine erschöpfende Sammlung des er-

---

[1] Wir können nicht umhin, eines Umstandes zu erwähnen, der möglicherweise als die Quelle (wenigstens zum Theile) des in Frage stehenden Quantitätswechsels im Auslaute der arischen Wörter gelten könnte. Das ursprachliche *o* erscheint bekanntlich im Arischen als *ā* vor einem, als *a* vor zwei Consonanten. Nach dieser Regel ist es ganz begreiflich, dass z. B. urspr. **apo* (griech. ἀπό) ursprünglich vor Wörtern, die mit einem Consonanten anhuben, im Arischen *ápā* (vgl. *ápā vṛdhi* u. s. w.), vor Doppelconsonanten *ápa* lautete. Es ist nun ganz wohl möglich, dass nach diesem Muster ein ähnlicher Quantitätswechsel sich auch in Fällen eingestellt hat, wo er lautgesetzlich nicht berechtigt ist. So ist z. B. auch nach dem lautgesetzlich berechtigten und nach den bekannten Gesetzen geregelten Nebeneinander *áçvāṃs : áçvān (*ek'vōns)* auch neben dem lautgesetzlichen *ábharan (*ébheron)* das eigentlich unberechtigte *ábharaṃs* gebildet worden.

haltenen Mantramateriales vorliegt, in welche natürlich auch alle in den Brāhmaṇa's und Sūtra's zerstreuten Formeln, soweit sie im eigentlichen Mantradialect verfasst sind, aufzunehmen wären; und das Material, das uns in der Ṛksaṃhitā vorliegt, ist am Ende reichhaltig genug.

Dass nach Benfey's Abhandlungen eine neue Musterung der ganzen Sache nicht überflüssig ist, wird sich wohl einem jeden unbefangenen Leser unserer Abhandlung von selbst ergeben. Man wird vielleicht Benfey's Namen auf den folgenden Blättern öfters zu vermissen sich veranlasst sehen; ich will hier ein für allemal bekennen, dass seine ‚Quantitätsverschiedenheiten', trotzdem ich gezwungen war, meine Sammlungen fast ganz selbständig anzulegen, bei der Arbeit nicht von meinem Tische gewichen sind und mir unschätzbare Dienste geleistet haben.[1]

II.

Zunächst wollen wir unser Augenmerk darauf richten, wie die Quantitäten der auslautenden Vocale in den Verbalformen wechseln. Es gehören hieher — in einem sehr verschiedenen Masse — die Formen auf *-tĭ, -thă -thană* (als 2. Plur. Ind.), *-ă* (? als 1. Sing. Conj.), *-mă* (*-vă*?), *-tă -tană, -dhĭ -hĭ, -ă* (2. Sing. Imperat.), *-ă* (1. 3. Sing., 2. Plur. Perf.), *-thă* (2. Sing. Perf.) im Activ, die auf *-tă, -a(n)tă, -svă* im Medium. Die Grundlage der folgenden Erörterungen bilden, mit Ausnahme von Formen auf *-tĭ, -tă* (3. Sing. Med.), *-a(n)tă,* die mir in unserer Frage zu unbedeutend scheinen, als dass ich mich nicht hätte mit Avery's Angaben begnügen können, meine eigenen Sammlungen; ich werde nicht ermangeln, etwaige Ungenauigkeiten, die sich Prof. John Avery in seiner Abhandlung *Contributions to the History of Verb-Inflection in Sanskrit* (*Journ. of the Amer. Oriental Soc.* x, 219 ff.) hat zu Schulden kommen lassen, in den Anmerkungen zu berichtigen. Ich habe mich bemüht, das Material womöglich voll-

[1] Die ganze Frage ist neuerdings auch durch H. Oldenberg (*Die Hymnen des Ṛigveda*, I, Berlin, 1883, S. 393—423) von Neuem besprochen worden. Doch machen auch seine Ausführungen unsere vorliegende Studie nicht überflüssig.

ständig zu sammeln und hoffe, dass es mir wenigstens in einem sehr hohen Masse gelungen ist; etwaige Mängel wolle man durch die ermüdende Schwierigkeit von dergleichen Aufgaben, sowie dadurch entschuldigen, dass auch die uns zu Gebote stehenden lexicalischen Hilfsmittel, wie ich mich zu überzeugen öfters Gelegenheit gefunden hatte, hie und da nicht ganz genau sind.

1. Die Formen auf *-tĭ,* oder eigentlich richtig *-ti,* könnten wir ganz wohl stillschweigend übergehen. Dieselben kommen in der Ṛksaṃhitā im Ganzen in 1695 Belegen vor (nach Avery 233, 237, 252, 254, 258, 262, 263, 264, 267, 268, 269, 270, 272), darunter unseres Wissens ein einziges Mal mit langem Auslaute, nämlich im Verse ii, 26, 4, c: *uruṣyátīm | áṃhaso rákṣatī riṣáḥ.* Nachdem es sich hier um eine entschiedene Schlusshebung handelt, dürfen wir die Form *rákṣatī* wohl getrost für einen sprachlichen Schnitzer des betreffenden Sängers bezeichnen, dem Metrum zu Willen begangen, und dem wirklichen vedischen Sprachgebrauche nur die kurz auslautende Form allein zusprechen. Es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn *-tĭ* zweimal trotz einer Ausgangshebung bestanden hat (vi, 29, 6, d: *purū́ ca vṛtrā́ | hanati ní dásyūn.* x, 1, 3, d: *jātó bṛhánn | abhí pāti tṛtī́yam*), umso weniger, als es sich um eine Hebung handelt, die auch sonst sehr oft vernachlässigt erscheint.

2. Formen auf *-thă,* als 2. Plur., kommen in unserem Denkmale in 154 Belegen vor,[1] wovon acht Fälle als für unsere Frage bedeutungslos auszuscheiden sind, in welchen der auslautende Vocal mit dem folgenden Anlaute contrahirt erscheint (*adhīthá* vii, 56, 15, *gácchatha* v, 55, 7, *pāráyatha* ii, 34, 15, *pipṛtha* x, 35, 14, *prasárpatha* x, 97, 12, *bibhṛthá* x, 38, 12, *bháratha* x, 94, 1, *stha* x, 94, 11). Von den übrigen 146 Belegen bieten 97, also etwa zwei Drittel, die kurz auslautende Variante *-thă,* die übrigen 49 *-thā.*

Die kurz auslautende Variante finden wir immer vor einer Doppelconsonanz, so in *ávatha* x, 67, 11, b, *ejatha* viii, 20, 4, d,

---

[1] Nach Avery 236, wo *yātha* 5 (Avery's Angabe ist wohl der falschen Lesart *yātha* iv, 88, 1 zu verdanken) und *rājatha* 3 zu berichtigen, 238, 256, 258, 262, 263, 264.

kṛṇutha III, 53, 10, a, *dhūnuthá* V, 57, 3, a, *patatha* I, 168, 6, d, *sthá* VIII, 30, 2, b; die einzige Ausnahme bildet VIII, 20, 24, b: *(yā́bhir daçasyáthā krívim),* wo der entschiedenen Schlusshebung zu Willen *-thā* selbst vor Position beibehalten erscheint. Die kurz auslautende Form steht ferner in der Regel auch vor einer Pause; so immer am Schlusse eines Stollens, gleichviel ob es ein vorderer (in 19 Fällen, z. B. *ávatha* IV, 37, 6, a, *asatha* X, 95, 5, c u. s. w.; *sthá* I, 139, 11, a. c. IV, 34, 6, c, *stha* II, 29, 4, a, VII, 103, 7, c), oder ein hinterer (in 37 Fällen, z. B. *avātha* VII, 40, 3, b, *açnutha* V, 54, 10, d, *asatha* V, 61, 4, c. X, 103, 13, d, *sthá* I, 139, 11, b. V, 60, 6, b. VI, 52, 13, b. VII, 43, 4, d. X, 48, 6, b) ist. Auch vor der Cäsur einer Langzeile steht in der Regel nur *-tha:* so in *kopáyatha* V, 57, 3, c, *krīḷatha* V, 60, 3, c, *dhatthá* IV, 34, 10, b. VIII, 27, 21, c, *dhattha* V, 54, 14, d, *yātha* II, 34, 3, d, *sthá* X, 30, 12, c,[1] *stha* V, 57, 2, c in viersilbigen, in *cyāváyatha* I, 168, 6, c, *paripra-yāthá* IV, 51, 5, b, *yātha* III, 60, 4, a, *vidātha* X, 82, 7, a in fünfsilbigen Vordergliedern. *Sthă̄* bildet hierin einigemale eine interessante Ausnahme. Den oben erwähnten Stellen X, 30, 12, c. V, 87, 2, c gegenüber, wo vor der Cäsur *sthă* steht, finden wir in derselben Stellung viermal *sthā́* (nämlich VI, 50, 7, c. 51, 6 c in viersilbigen, I, 171, 2, d, IV, 36, 7, c in fünfsilbigen Vordergliedern); erwähnen wir noch, dass, ein contrahirtes *sthă̄* (s. o.) abgerechnet, *sthá* im Ganzen siebzehnmal, daneben *sthā́* zwölfmal erscheint (darunter auch in Fällen, wo das Metrum, wie wir noch sehen werden, keineswegs kategorisch eine Länge erfordert), so dürfen wir wohl mit Sicherheit

[1] *Rāyáç ca sthá | svapatyásya pátnīḥ.* Ist Prof. Ludwig's Deutung von *svapátya-,* wie es mir mehr als wahrscheinlich erscheint, die richtige, so muss man natürlich das Wort *svapatiá-,* nicht *suapatyá* lesen, und sonst wäre *sthā* auch durch die folgende Doppelconsonanz veranlasst worden. Zu *svápati-, svapatiá-,* wird wohl auch slav. *svobodь, svoboda,* zu stellen sein. Der Uebergang von *t* zu *d,* so merkwürdig er auch ist, steht in *gospodь* fest, und *b* für *p* mag seinen Ursprung einer synkopirten Nebenform **svopd-, *svobd-*, verdanken, deren einstiges Vorhandensein durch lat. *-pte* ziemlich nahe gelegt wird; die Media *b* wäre aus der synkopirten Nebenform, wo sie lautgesetzlich war, ebenso in die volle Form, ursprünglich **svopod-*, übertragen worden, wie z. B. im Lateinischen *g* aus Formen wie *voraginis* (**voragnis, *voracnis)* in *vorago* (für das lautgesetzliche **voraco*, vgl. *vorac-is*).

annehmen, dass bei *sthă* die lang auslautende Doublette etwas üblicher war, als bei den übrigen Formen auf *-thă*, ein Umstand, der natürlich mit der Einsilbigkeit des Wortes zusammenhängt. — Ausser *sthá* finden wir nur noch einen einzigen Beleg, wo *-thā* vor der Cäsur einer Langzeile steht: *úd īrayathā ¦ marutaḥ samudratáḥ* v, 55, 5, a; es ist übrigens nicht unmöglich, dass das befremdende *īrayathā* hier durch das im folgenden Pāda metrisch nothwendige *varšayathā (yūyáṃ vṛšṭím | varšayathā purīšiṇaḥ)* veranlasst worden ist.

Wie gesagt, kommen Formen auf *-thă* im Ganzen 97mal vor. Darunter nicht weniger als 74mal an solchen Stellen, wo die Wahl der kurz auslautenden Doublette durch die allgemeinen Sprachregeln geboten erscheint, nämlich vor einer Doppelconsonanz und vor einer Pause, d. h. im Stollenausgange und vor der Cäsur in Langzeilen. Es bleiben somit nur 23 Stellen übrig, wo die Kürze im Widerspruche mit den allgemeinen Regeln vor einer einfachen Consonanz mitten im Verse stehen. Der Sprachgebrauch des Mantradialectes erlaubte also auch das Hinübergreifen der kurz auslautenden Formen *-thă* über ihre ursprünglichen Grenzen hinaus, wenngleich dies nicht gar oft geschah. Es ist von vorneherein zu erwarten, dass die vedischen Sänger solcher Weise Formen auf *-thă* zunächst den metrischen Rücksichten zu Willen setzten. Wir finden so *-thă* als die vorletzte Senkung einer achtsilbigen Zeile in *kṛṇuthá* viii, 68, 17, c, *gacchātha* viii, 7, 30, a, *jānītha* viii, 18, 15, b, *náyatha* viii, 19, 34, b, *sanávatha* x, 97, 5, d, *stha* x, 97, 9, b. Ferner steht die Kürze in der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordertheile; so in *ájatha* v, 54, 4, c *(ví yád ájrā⏑ | ájatha nā́va īṃ yathā), ávatha* vi, 66, 8, b. viii, 20, 24, a. x, 35, 14, a, *kṛṇutha* vi, 28, 6, c, *kšayatha* vi, 51, 7, c, *bhávatha* iii, 54, 17, b, *mádatha* iv, 34, 11, c, *sunutha* x, 76, 8, b, *stavatha* iv, 21, 2, a — *muñcatha* ii, 34, 15, b. Allerdings steht in derselben Stellung im Einklange mit der ursprünglichen Bildungsweise auch *-thā*, freilich viel seltener (*ávathā* iv, 36, 5, d, *kṛṇuthā* vi, 28, 6, b, *mádathā* viii, 7, 20, b). Die Stellen abgerechnet, wo nach dem Bisherigen das Metrum entweder in seiner ursprünglichen oder wenigstens in seiner späteren

Fassung die Kürze begünstigte, bleiben noch fünf Stellen mit *-thă* vor einfacher Consonanz inmitten des Verses übrig, Stellen, die noch im späteren Verlaufe näher besprochen werden sollen (*pāthá* x, 126, 2, d, *yātha* i, 39, 1, d, *sthá* x, 63, 2, c, *stha* viii, 55, 4, a, 67, 5, c).

Formen mit *-thā* kommen, die sechs oben angeführten Ausnahmen abgerechnet, nur im Einklange mit den allgemeinen Sprachregeln vor, d. h. inmitten des Verses vor einfacher Consonanz; so im Ganzen 43mal. Zunächst bildet *-thā* entschiedene Ausgangshebungen, wie die vorletzte Hebung eines Achtsilblers (in *janáyathā* x, 9, 3, c, *jīvayathā* x, 137, 1, d, [*daçasyáthā* viii, 20, 24, b vor folgender Position], *náyathā* i, 41, 5, a, *nayathā* x, 137, 1, b, *nešathā* viii, 47, 11, d, *vartáyathā* i, 39, 3, b), die drittletzte Hebung einer Langzeile (in *asathā* viii, 32, 2, a, *kṛṇuthā* viii, 27, 18, a, *kšayathā* x, 30, 12, a, *chadáyathā* i, 165, 12, d, *janayathā* v, 58, 4, b, *jínvathā* vi, 49, 11, c, *dhāsathā,* i, 111, 2, b, *náyathā* x, 63, 13, c, *naçathā* ii, 14, 8, b, *bibhṛthā* i, 39, 10, a. viii, 20, 26, a, *bhavathā* iii, 55, 8, c. 60, 4, b, *medayathā* vi, 28, 6, a, *varšayathā* v, 55, 5, b, *vahathā* vi, 65, 4, d), die vorletzte Hebung eines Jagatīstollens (*khādathā* i, 64, 7, c, *cetathā* v, 59, 3, d, *nešathā* v, 54, 6, d, *pratihāryathā* i, 40, 6, c, *matsathā* i, 186, 1, c, *mádathā* v, 54, 10, b). Für *-thā* in einer Schlusshebung wissen wir keinen Beleg anzuführen. An sonstigen Versstellen steht ähnlich *-thā* noch fünfzehnmal, in *ávathā* iv, 36, 5, d (s. o.), *kṛṇuthā* vi, 28, 6, b (s. o.), *nethá* x, 126, 2, d, *pāthá* i, 86, 1, b, *mádatha* viii, 7, 20, b (s. o.), *móšathā* v, 54, 6, b, *pákšathā* viii, 47, 1, d, *sthá* i, 15. 2, c. vi, 51, 15, a. viii, 7, 12, a. 83, 9, a. x, 9, 1, a. 36, 10, a. 61, 27, d und *sthā* v, 61, 1, a.

Die Bilanz der beiden Doubletten der Endung *-thă̄* fällt also äusserlich zu Gunsten der kurz auslautenden aus; will man jedoch nur diejenigen Stellen berücksichtigen, wo unsere Formen im Innern des Verses vor einfacher Consonanz stehen, so findet man, dass in der alten vedischen Poesie hier jedenfalls den alten Sprachregeln entsprechend die lang auslautende Form ziemlich vorherrschend war.

(Fortsetzung folgt.)

A note on the country called Kielonasufalana by Hiuen Tsiang.

By

J. F. Hewitt, Esq.

Hiuen Tsiang went from Tâmraliptî the modern Tamluk to Kielonasufalana. The route is thus described (BEAL'S Translation TRÜBNER'S *Oriental Series*, Vol. II, p. 201) 'Going from this north-west 700 li *or so* we come to the country of Kielonasufalana', and on leaving it (p. 204) he says 'going from this 700 li *or so* in a south-westerly direction, we come to the country of Ucha'. The place we have to look for as the capital of Kielonasufalana is thus about 200 miles to the northwest of Tamluk and about the same distance to the north of Jâjipur on the Vaitarnâ which as Sir A. CUNNINGHAM states in his *Ancient Geography of India*, p. 505 was in the 7th century the capital of Oḍra or Orissa (CUNNINGHAM here gives as his authority *Jour. As. Soc. of Bengal* 1886, p. 154). The above directions given by Hiuen Tsiang bring us as CUNNINGHAM shows on p. 505 of the *Ancient Geography of India* to some place 'along the course of the Suvarṇa-riksha river about the districts of Singhbhum and Barabhum.'[1] CUNNINGHAM then goes on to suggest Bara Bazâr the capital of the territory of the Chief of Barabhum. But in doing so he quite overlooked the extensive ruins of Dulmi situated on the Suvarṇa-riksha

[1] CUNNINGHAM is wrong in the name of the district. It is Manbhum. Barabhum is a subordinate chieftainship in the Manbhum district.

(Subonrikha) about 16 miles to the east of Bara Bazâr about 2 or 3 miles from Patkum, the state adjoining Barabhum. Dulmi was evidently from its ruins an extensive city, quite, as Hiuen Tsiang states, it to have been, 20 *li* in circuit, for the remains of temples are still to be found extending for nearly a mile or perhaps more (I hope to get a plan of the ruins made) down to the banks of the Suvarṇa-riksha. These ruins are as I find in the notes made by me when I inspected them on the 11th Dec., 1880, chiefly Śaivite. I saw two Durgâs, one Gaṇeśa and one Mahâdeva, and though there are no remains visible of the great Saṅghârâma, yet in other respects it looks exactly like a town which once had '50 Deva-temples' and where 'the heretics are very numerous'.

The latitude of Dulmi is about 23° N. and the longitude 86°—2'. The distance from Tamluk measured on the present roads which must nearly follow the same lines as those traversed by Hiuen Tsiang, is from 176 to 180 miles and from Dulmi to Jâjipur about 195.[1]

The Râjâ of Patbhum claims descent from Vikramâditya and belongs to a foreign race, of a different stock from the great neighbouring chiefs of Chita Nagpur and Pachete. Neither is he like the chief of Barabhum and the neighbouring petty chiefs, the head of a section of one of the aboriginal tribes.

I have no doubt that Dulmi was the capital of Kielonasufalana as described by Hiuen Tsiang and that the king of it was the chief of the Suvarnas in those parts and exercised feudal supremacy over the mixed tribes in his neighbourhood.

---

[1] The distances given above of 175 to 180 miles from Tamluk and of 195 from Jâjipur are considerably in excess of the distance of 700 li given by Hiuen Tsiang which would if the *li* were reckoned at a little over 1079 feet or 359 yards be between 144 to 150 miles. This would have been the distance as the crow flies, and Hiuen Tsiang probably came down to Jâjipur by the straighter route through Midnapur instead of the modern road through the Singhbhum jungles and came from Tamluk straight through Midnapur instead of going round by Gauhatī and Bishnpur. There is nothing in the nature of the country to prevent his dring so.

19. August, 1888.

Anzeigen.

Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*. 1. Theil. Halle 1889. Max Niemeyer. xii u. 280 Seiten, gr.-8°.

Goldziher gedenkt in dem Werke, dessen erster Theil uns vorliegt, ‚eine Reihe von Abhandlungen über Entwicklungsgeschichte des Islâm zu vereinigen'. Das Meiste in diesem ausgezeichneten Buche ist neu; auch das, was früher in französischer oder ungarischer Sprache erschienen war, ist völlig umgearbeitet. Wir erhalten hier eng zusammenhängende Studien zur Geschichte des Islâms in den ersten Jahrhunderten. Es handelt sich darin aber nicht um das Dogma, auch nicht um die politisch-religiösen Streitigkeiten über das Imâmat, sondern um den Kampf der Grundsätze des Islâms mit den ihm zum Theil schroff widerstrebenden Lebensanschauungen des Araberthums und den allmählichen Sieg der für die neue Religion so wesentlichen Gleichheitsidee durch das Emporkommen von Leuten und ganzen Völkern fremder Herrschaft, namentlich der Perser. Mit geradezu staunenswerther Belesenheit in den verschiedenartigsten arabischen Quellen und mit sicherem Urtheil entrollt uns der Verfasser ein Bild von diesen Vorgängen, welches auch den ununterbrochen fesselt und belehrt, der im Ganzen und Grossen schon ähnliche Anschauungen gewonnen hat. Das Buch reiht sich aufs Würdigste den bahnbrechenden Werken v. Kremer's über die innere Geschichte des arabischen Reiches an. Goldziher durchschaut das Getriebe der Parteien, wie es sich unter Anderem im Erfinden und Umgestalten von ‚Traditionen' zeigt; hie und da dürfte er allerdings in der Beurtheilung von Traditionen und Gedichten allzu skeptisch sein und zu sehr nach Tendenzen spüren.

Ich habe schon angedeutet, dass ich im Allgemeinen den Ergebnissen des Verfassers beistimme. Natürlich kann es aber bei einem so unzählige Einzelnheiten umfassenden Werke nicht an Differenz-

punkten fehlen. Gelegentlich erscheinen durch die scharfe Beleuchtung die Gegensätze vielleicht etwas schroffer, als es der Verfasser selbst meint. Man könnte zum Beispiel aus dem ersten Abschnitte am Ende zu der Ansicht gelangen, die Araber hätten den Islâm nur zum Scheine bekannt, sich gar nicht recht als Muslime gefühlt; das wäre natürlich grundfalsch. Wenn ein Muslim zum Beispiel Wein trank, so war er sich gar wohl bewusst, dass er sündige, aber eben als guter Muslim verliess er sich auf Allâh's Barmherzigkeit. Das gilt übrigens bis auf den heutigen Tag bei allen muslimischen Völkern. Ich möchte glauben, dass auch so arge Sünder wie Abû Nuwâs in ihres Herzens Grunde wirklich so dachten, obgleich es gerade zu seiner Zeit in der gebildeten Gesellschaft mehr wirkliche Freigeister und Schein-Muslime gab als sonst je. Auch würde man meines Erachtens irren, wenn man gerade die hervorragendsten Omaijaden, wie Mo'âwija und 'Abdalmalik, als überzeugte Ungläubige betrachtete: die Macht des Erfolgs hat gewiss auch sie zur Anerkennung Allâh's und seines Gesandten geführt, aber noch weniger als die meisten Frommen zogen sie die Consequenz, nur das Jenseits ins Auge zu fassen. Der altarabische und speciell der altqoraischitische Sinn stritt in solchen Männern mit den Ideen des Islâms, ohne dass sie darüber selbst recht im Klaren waren. Thaten sie mit Bewusstsein etwas gegen die Grundregeln der Religion, so ging es ihnen ähnlich wie manchem Fürsten im Mittelalter, der aus weltlichen Gründen gegen Papst und Geistlichkeit focht, ohne sich darum im eigenen Innern von der Kirche loszusagen, und in der Hoffnung, sich später mit ihr auszusöhnen. Ich halte es nicht für unmöglich, dass selbst der Fuchs unter den Füchsen, 'Amr ibn al-'Âṣi, in seiner Art allmählich wirklich bekehrt war, während ich hinwieder nicht dafür stehen möchte, dass die Herzensmeinung des gewaltigen 'Abbâsiden al-Manṣûr über den Islâm sich viel von der des Staufers Friedrich II. über die römische Kirche unterschieden habe.

Der Islâm bleibt die arabische Religion, wenn er auch erst ausserhalb Arabiens seine grösste Bedeutung erlangt und vielfach seine volle Entwicklung genommen hat; anderseits hat er freilich

draussen auch wieder manche fremde, zum Theil mit seinen Principien gar nicht verträgliche Einwirkungen erfahren. Wenn nun im Innern Arabiens der Islâm nie so weit durchgedrungen ist, dass auch die Beduinen zum Beispiel regelmässig die vorgeschriebenen Ṣalât's abhielten oder gar die ewigen Räubereien, Fehden und Stammesgegensätze aufgäben, welche bei ihnen ganz naturgemäss sind, so gibt es doch — trotz gelegentlicher Behauptungen des Gegentheils — sicher keinen noch so rohen Nomaden in Arabien, der sich nicht für einen Muslim hielte. Und dazu ist zu erwägen, dass die entschiedenste Restauration des echten Islâms, der Wahhâbitismus, im Herzen Arabiens entstanden ist.

Uebrigens führte auch Muhammed die Lehre von der allgemeinen Gleichheit aller Gläubigen keineswegs folgerichtig durch, wie ja eiserne Consequenz nicht die Sache des praktischen und dabei nicht an strenge Logik gewöhnten Mannes war. Als echter Araber hing er nicht nur an seiner Familie, sondern auch an seinem Stamme, und es war nicht bloss Politik, dass er die Qoraisch, nachdem ihr Widerstand überwunden, so sehr bevorzugte.

Die Eintheilung der Araber in Stämme, Unterstämme, Geschlechter u. s. w., war etwas so fest Gegebenes, dass daran bei der Entstehung des islâmischen Reiches gar nicht zu rütteln war. Sie konnte auch allein das Princip der Gliederung der muslimischen Heere bilden, die gegen die disciplinirten, von wirklichen Officieren befehligten Truppen der Römer und Perser fochten, und musste auch bei den Ansiedlungen in den eroberten Ländern sorgfältig berücksichtigt werden. Goldziher weist nun aber sehr gut nach, wie seit den gewaltigen Siegen an die Stelle der Raufereien zwischen den Stämmen (die unter den Wüstenarabern allerdings nie ganz aufhörten) mehr und mehr der Gegensatz der grossen Stammesgruppen trat, der für das Reich der Araber und für die Dynastie der Omaijaden so verderblich geworden ist. Ich möchte aber nicht mit ihm annehmen, dass die Rivalität der Qoraisch und der Anṣâr für diese Spaltung von grosser Bedeutung gewesen sei. Die Qoraisch selbst wurden durch die Kämpfe und Neckereien der Jemen und Ma'add kaum

direct berührt; dass sie die vornehmsten aller Araber, war allgemeine Anschauung. Wenn ein Dichter am Hofe des Chalifen oder eines qoraischitischen Statthalters die Muḍar oder die Qais, ein anderer die Rabî'a oder die Kelb als die Besten Aller pries, so war der herrschende Stamm immer stillschweigend ausgenommen. Nur so war es möglich, dass zum Beispiel manche Omaijaden die Jemen gegen die Ma'add begünstigten. Auch bei der lebhaftesten Betheiligung der Stämme an den Kämpfen stand es doch fest, dass die Herrschaft nur einem Qoraischiten zufallen könne. Die Qoraisch behielten ihren durch Geist und Thatkraft erlangten Vorrang thatsächlich bis in die erste Zeit der 'Abbasiden. Im dritten Jahrhundert gab es allerdings, abgesehen von den Hâschimiden, kaum mehr ein wirklich vornehmes und einflussreiches qoraischitisches Geschlecht als die Zubairiden. — Die Anṣâr aber, die Muhammed's Schlachten geschlagen hatten, sind nie zu wirklicher Macht gelangt: das Chalifat war ihnen entgangen, in den Eroberungskriegen traten sie wenig hervor, ihre Haltung beim Aufstande gegen 'Othmân hatte ihnen sehr geschadet, Mo'âwija's Sieg nahm ihnen fast allen Einfluss, und in der Schlacht an der Ḥarra wurden sie gänzlich gebrochen. Auch in Medîna führten nun einzig die Qoraisch das grosse Wort. Al-Anṣârî ist von da an ein ehrwürdiger Adelstitel ohne factische Bedeutung.

Die Araber behielten, was auch einige Fromme sagen mochten, in der Omaijadenzeit die unbedingte Oberherrschaft, und auch später wirkte diese noch lange nach. Der Versuch Muchtâr's, sich auf die Städter persischer Herkunft im 'Irâq zu stützen — wie sich später der wohl noch bedeutendere und noch gewissenlosere ‚Führer der Zeng' sogar durch die befreiten Negersclaven ein Reich zu schaffen suchte — musste scheitern. Dazu waren die Araber damals noch zu mächtig und zu kriegerisch. Uebrigens hat unter den Omaijaden schwerlich je ein Nichtaraber ein hohes Amt bekleidet. Die längst arabisirten Abkömmlinge der Perser in Jemen, die Abnâ', galten eben als Araber, und ebenso hat man es anzusehen, wenn Muhallab ibn Abî Ṣufra, ein Mann aus einer persischen Familie, die seit der Sâsânidenzeit in 'Omân wohnte, sich mit den dortigen Azd vermischt hatte und des-

halb als azdisch gelten konnte,[1] durch seine Verdienste grosse Macht und grosses Ansehen erlangte, das noch 200 Jahre später seinen Nachkommen zugute kam. Das ist etwas ganz Anderes, als wenn sich ein beliebiger Perser einen arabischen Stammbaum erschwindelte.

Goldziher unterscheidet sehr gut die verschiedenen Schichten von Nichtarabern, die sich nach und nach in dieser oder jener Hinsicht geltend gemacht haben. Man sieht dabei, dass auch von den Persern nicht sowohl die Gleichheit aller Gläubigen betont wird als die besonderen Vorzüge ihres Volkes oder gerade ihres Geschlechtes: dem Araberstolz sucht der Perserstolz gegenüber zu treten. Und da kommt es öfter vor, dass sich der Sohn eines Freigelassenen aus bescheidenster persischer oder gar ‚nabatäischer‘ oder ‚ǧarmakânischer‘ Familie mit fürstlicher Abkunft brüstet; namentlich Dichter aus irgend einem Winkel des ehemaligen persischen Reiches spielen gerne ohne Weiteres Kajanier und Chosroen als ihre Ahnen aus, und seltsamerweise haben ihnen die Araber das oft geglaubt. Es war nun ganz im Sinne jener Zeit, wenn man, wie Goldziher ausführt, auch den Persern als Volk eine aus der Bibel genommene Abstammung gab, die sie zu nahen Verwandten der Araber machen oder ihnen noch gar einen Vorrang vor diesen verschaffen sollte. Dass man gerade Isaak zum Stammvater nahm, mag mit daran liegen, dass die alten Nebenbuhler der Perser, die Römer, schon vor Muhammed als Abkömmlinge von Isaak's Sohn, Edom, galten,[2] weil man nämlich verkannte, dass nur der bittere Hass der Juden Rom als ‚Edom‘ bezeichnet hatte.[3]

Besonders werthvoll sind die beiden Abhandlungen über die Schu‘ûbîja, d. h. die Partei, welche für die Perser mit Nachdruck mindestens den gleichen, lieber aber einen höheren Rang beanspruchte als den der Araber. Gerade unter den Gelehrten hat diese Richtung sehr eifrige Anhänger gehabt, gewiss zum Theil unter

[1] Es liesse sich übrigens denken, dass die persische Abkunft Muhallab's eine Erfindung seiner Gegner wäre. Was in der Beziehung geleistet wurde, mag man zum Beispiel aus Jâqût 2, 387 sehen.

[2] Siehe Aphraates S. 88 und sonst.

[3] Nafîs, Sohn des Isaak, als Stammvater der Perser Ibn Faqîh 197, 5 (Goldziher 144) beruht auf einer Verwirrung: נפיש ist Sohn Ismael's Gen. 25, 14.

offener Begünstigung durch Machthaber persischer Herkunft. Ein innerer Widerspruch lag allerdings darin, dass sie in arabischer Sprache, ja zum Theil mit peinlicher Beobachtung der arabischen Stilgesetze und des Sprachgebrauchs der alten Beduinen schrieben. Ich glaube, dass schon Männer, wie Ibn Muqaffa' und Abân al-Lâḥiqî (deren islâmische Gesinnung wohl mit Recht sehr verdächtigt ward) ähnlich gesinnt waren wie später Hamza von Ispahân und der grosse Bîrûnî. Dagegen möchte ich dem Verfasser entgegentreten, wenn er den hochverdienten Philologen Abû 'Obaida als Schu'ûbî hinstellt, obgleich er sich auf alte Zeugnisse berufen kann. Abû 'Obaida hat unter Anderem die Schmähungen der Araber gegen einander gesammelt und einige recipirte Stammbäume für bedenklich erklärt. Vielleicht war das blosse wissenschaftliche Unparteilichkeit, vielleicht war ein wenig allgemeine oder besondere Bosheit dabei, und man begreift, dass sein Verfahren böses Blut machte, so dass man ihm kein ehrliches Begräbniss gönnte und ihn als Schu'ûbî oder gar als Châridschî brandmarkte; das ist ungefähr, wie wenn bei uns ein unabhängig Urtheilender gelegentlich in einer officiösen Zeitung Reichsfeind, Republikaner oder gar Socialist genannt wird. Aber ich begreife nicht, wie ein Mann, dem wir das Beste unserer Kenntnis von den Arabern der Vorzeit verdanken, der mit Liebe Thaten und Leiden der alten Helden und Dichter erzählt, der unter Anderem die Schlacht bei Dhû Qâr eingehend schildert, wo die Beduinen den Stolz der Perser beugten, wie ein solcher Mann ein principieller Feind des Araberthums gewesen sein soll.

Bei dieser Gelegenheit sei es mir erlaubt, mich eines andern hervorragenden Gelehrten in anderer Hinsicht anzunehmen. GOLDZIHER beurtheilt, wie mir scheint, den Ibn al-Kelbî viel zu ungünstig. Ich habe im Laufe meiner Studien vor Muhammed al-Kelbî und seinem Sohne Hischâm längst weit grössere Achtung gewonnen, als ich sie früher hatte. Dass in ihren genealogischen Gebäuden viel Fiction ist, versteht sich von selbst, aber darüber darf man in Berücksichtigung der Zeit und dieser ganzen Literaturgattung nicht zu streng richten, und Vieles, was wir als Fälschung ansehen möchten, ist in gutem

Glauben gemacht. Diese Männer haben sich aber so grosse Mühe um die Erforschung der Ueberlieferung der Araber, Juden, Christen und Perser gegeben und uns so viel äusserst werthvolles Material geliefert, dass wir sie nicht mit einer Verdammung abfertigen dürfen. Dass al-Kelbî wirklich Nachrichten in Kirchen über die Könige von Ḥîra benutzt hat, was GOLDZIHER bezweifelt (S. 186, Anmerkung 1), wird gerade durch die Güte seiner chronologischen Angaben, wenigstens über das letzte Jahrhundert der Dynastie, bestätigt. Ich habe anderswo darauf hingewiesen, dass Ibn al-Kelbî keine Aufzählung der ghassânischen Fürsten und keine Jahreszahlen für sie gibt, weil er keine Quellen dafür hatte, eben ein Zeichen davon, dass er nicht ins Blaue hinein erfunden hat.

An den Hauptheil des Buches schliessen sich einige grössere Anmerkungen. Die erste behandelt die eigentliche Bedeutung des Wortes, womit der Korân das Heidenthum bezeichnet: الجاهليّة. Mit Recht sagt GOLDZIHER, dass die Uebersetzung ‚Unwissenheit' nicht genügt. Aber auch seine Auffassung als ‚Roheit, Barbarei' kann ich nicht ganz billigen. Allerdings drückt √ جهل unzähligemal den Gegensatz zu √ حلم aus. Aber Begriffe wie عِلْم, عقل, حلم, حَزْم, رأى, — جهل, سفاهة sind bei den alten Arabern nicht fest umgrenzt. Auch in حِلْم, das im Allgemeinen der σωφροσύνη entspricht, liegt manchmal ein starkes, intellectuelles Moment. جاهليّة ist aber offenbar ein von Muhammed selbst neu ausgeprägtes Wort; er wollte nicht einfach جَهْل sagen (das er doch in der Umnennung seines verhasstesten Gegners, des ابو الحَكَم, in ابو جَهْل anwendet). Wir müssen nun, um zu erkennen, was er mit جاهليّة eigentlich meinte, zunächst das Grundwort جاهِل betrachten. Dieses heisst im Korân allerdings an einer einzigen Stelle (2, 274) ‚der (es) nicht weiss', an allen andern ‚thöricht, Thor' oder selbst ‚Sünder' (12, 33). 6, 35 steht es im Gegensatz zur ‚richtigen Leitung' (هدى), und an allen diesen Stellen lässt es sich geradezu = ‚irrend' ضالّ fassen. Demnach ist جاهليّة so viel wie ضَلالة, der Zustand ohne göttliche Führung, kommt also doch auf dasselbe hinaus wie ܣܟܠܘܬܐ, ἄγνοια, Acta 3, 17, und ist schwerlich von diesem neutestamentlichen Ausdruck unbeeinflusst. Aber, das wieder-

hole ich, die Uebersetzung ‚Unwissenheit' ruft ein Missverständniss hervor; ich möchte etwa ‚Unverstand' vorschlagen.

Ich füge hieran noch einige wenige sprachliche Bemerkungen. Gegen die schon früher von GOLDZIHER ausgesprochene und hier ausführlich erörterte Ansicht, اخوان الصفاء bedeute einfach ‚die Getreuen', muss ich die alte Uebersetzung, die ‚lauteren Brüder', aufrecht erhalten. Allerdings ist اخو in vielen Fällen = صاحِبٌ oder dergleichen, und so könnte اخوان الصفاء dem Wortlaut nach sehr wohl so viel sein wie ذوو الصفاء oder الأصْفياء. Aber ebenso gut kann das im Genetiv stehende Abstract auch nach altsemitischer Weise hier qualificirend sein und اخوان hier seine volle Bedeutung bewahren wie in ذئبُ السَّوْء ‚der böse Wolf', Agh. 4, 48, 22; والِدُ الصِدْقِ ‚der Vater, wie er sein soll', Agh. 12, 154, 11[1]; خليلَىْ جَنابةٍ ‚zwei getrennte Freunde', Ham. 551 v. 3, u. s. w. Nun steht in gleichem Sinne اخو so in من أخى السَّوْء ‚von dem schlechten Bruder', Agh. 16, 111, 4 v. u.; فما اخى باخى سَوْء ‚und nicht ist mein Bruder ein schlechter Bruder'. Agh. 9, 8, 6 v. u.; اخوك اخو الوُدّ ‚dein Bruder, dein liebender Bruder', Agh. 4, 182, 17. Vgl. خلّانُ الصفاء Ahlwardt's Belâdhorî 115, 7; Jâqût 1, 586, 16; خليلا صفاء Ham. 760, 5 ‚treue Freunde'; جارَتا صفا ‚zwei treue Nachbarn', Jâqût 2, 299, 3. Und gerade in der Benennung eines engen Freundeskreises ist auf die Bezeichnung ‚Brüder' Gewicht zu legen; wir bleiben also bei den ‚lauteren (oder ‚treuen') Brüdern'.

Meine alte Deutung von وجدّك ‚bei deinem Grossvater' wage ich auch nach dem, was GOLDZIHER S. 229 vorbringt, nicht wieder aufzunehmen. Es wäre ganz unnatürlich, diese Schwurformel von der in den syrisch-persischen Märtyreracten üblichen ܓܕܗ ܕ, ܓܕܗ ܕ ‚bei der τύχη (des Königs)'[2] zu trennen. Und doch dürfte Labîd S. 14 bei لعمر جدّى an seinen Grossvater gedacht haben.

Der S. 98 erwähnte Dichter heisst عبد الله بن الزَّبير, Ham. 520; Ibn Dor. 30, nicht wie der Chalife عبد الله بن الزُّبير; der S. 131 und 202 genannte Dichter ist zu sprechen عَقيل بن عُلّفة, Ham. 196

---

[1] So sehr viele mit سَوْء und صِدْق.

[2] Siehe PAYNE-SMITH 649. Vgl. ܓܕܗ ܕܡܠܟ ܡܠܟܐ ܢܗܘܐ ܥܡܟ ‚die τύχη des Grosskönigs sei mit dir', KLEYN, *Johannes von Tella,* 56, 4.

u. s. w. Ibn Dor. 115. 175, wie auch der Bruder ʿAlî's ʿAqîl, nicht ʿOqail ist (S. 180).

Doch genug solcher Kleinigkeiten! Ich empfehle zum Schlusse noch einmal nachdrücklich dies geistvolle Werk allen denen, welche für altarabisches Wesen, sowie für die ersten Jahrhunderte des Islâms Interesse haben. Von der Reichhaltigkeit seines Inhaltes kann und soll diese meine Besprechung höchstens eine Andeutung geben.

Dem Buche ist ein ausgiebiger Index beigefügt. Die Ausstattung ist sehr gut.

Strassburg i. E., den 2. November 1888.

Th. Nöldeke.

M. J. de Goeje, *De Muur van Gog en Magog,* bijdrage van —. Amsterdam 1888. Joh. Müller. 38 Seiten.

Der Bericht des Dolmetsch Sallâm über seine 842—844 unternommene Reise zur Mauer von Gog und Magog galt nicht wenigen Forschern für eine Mystification: was nämlich Edrîsî darüber mittheilt, schien einer greifbaren, topographischen Grundlage zu entbehren; die Schilderung der Mauer und der ehernen Pforte gibt überdies zu deutlich das berühmte Vorbild in der 18. Sure des Qorâns wieder, um auf Wahrheit Anspruch machen zu dürfen; der Typus der Gog und Magog endlich gehört unzweifelhaft in das Reich der Fabel. Nun hat de Goeje eine Ehrenrettung Sallâm's in der Weise versucht, dass er als Ziel seiner Reise das Thor Kia-yü-kuan in der Yü-mèn-Passage der sinischen Mauer hinstellt. Er stützt seine Ansicht mit so zahlreichen und gewichtigen Gründen, dass es sich lohnt, auf seinen Gedankengang und auf einige Punkte seiner Erörterungen näher einzugehen. Vor allem sei bemerkt, dass de Goeje bereits den vollständigeren Text des Ibn-Khordâdbeh, jenes Gewährsmannes, dem Sallâm seinen Reisebericht mitgetheilt hatte, verwerthet; neu und wichtig ist auch die von ihm (S. 11 folg.) mitgetheilte Stelle aus Qodâma. Unter den directen Zeugnissen für die Gleichstellung

des Gog-Walles mit der sinischen Mauer vermissen wir nur die Stelle bei Ibn-Baṭûṭa (p. Defrémery iv, 274 ‚entre la ville Ṣîn-aṣ-Ṣîn et le rempart ou grande muraille de Gog et Magog, il y a un espace de soixante jours de marche, selon ce qui m'a été rapporté').

Das ganze Sagengewebe weist nach de Goeje's treffender Darstellung folgende Elemente auf. Die Grundlage bildet die Vorstellung vom Dasein unruhiger, nordischer Völker, Gog und Magog (Ezechiel 38, 16); wie diese voreinst in Assur einbrachen, so werden sie am Tage des Gerichtes den Erdkreis überschwemmen (Apokalypse, Qorân). Das zweite Element bilden die Eroberungszüge Alexanders; in der Vorstellung der Orientalen hatte dieser Heros die Rolle übernommen, den Erdkreis wider die Einfälle der nordischen Völker zu schützen, indem er die kaukasischen Pforten schloss (τὰ κλεῖθρα Σκυθῶν, App. Mithr. 102, d. i. das Einbruchsthor der Sarmaten und Alanen am oberen Terek, die Veste Darial); mit diesen Pforten bringt am deutlichsten Procopius de bello Persico i, 10 die Alexandersage in Verbindung. Dass aber frühzeitig auch an die Jaxartesregion, den Schauplatz der Kämpfe zwischen den Iraniern und Türken, gedacht wurde, erhellt aus manchen Beweisstellen, so namentlich aus Pseudo-Callisthenes (ca. 380; cod. C, ca. 680); die hier erwähnten μαζοὶ τοῦ Βορρᾶ, Berghöhen des fernen Nordens, zwischen welchen Alexander die eherne Pforte erbaut hat, gemahnen unwillkürlich an den altbezeugten κλίτος τοῦ Βορρᾶ; unter den unsauberen Völkern links der Pforte nennt Callisthenes auch schon Γώθ καὶ Μάγώθ (cod. C, Μαγώγ). Das dritte Element, welches allmählig immer bestimmter hinzutrat, bildet die um 220—212 v. Chr. zur Abwehr gegen die Hunneneinfälle erbaute sinische Mauer. Aber welches orientalische Culturvolk hat zuerst die biblische und die Alexandersage mit der sinischen Grenzmauer in Zusammenhang gebracht? Vielleicht schon die Perser aus Khorâsân, welche mit Čina Handel trieben, zumal die Anhänger des Mâni; gewiss aber die syrischen Nestorianer, deren Ausbreitung in ganz Vorderasien bis zur sinischen Mauer allmählig vor sich ging und im Zeitalter des Sallâm die höchste Intensität erreicht hat; im Sagenkreis der Nestorianer haben die Begriffe und Namen Gog und

Magog, Alexander und der sinische Grenzwall, die ausgiebigste Verquickung erfahren; und wenn wir schon bei Theophylactus VII, 7, p. 283, 286 folg. a. 580 die Nachricht finden, Alexander habe die sinischen Städte Χουμδάν (= Si-'an-fu) und Ταυγάς (= Lo-yang) gegründet, so stammt dieselbe gewiss aus dem Munde nestorianischer Christen, wie denn auch die Namensform Ἀβδελοί (syr. Abdel, arab. Habṭal) syrischen Ursprung verräth. Man erinnere sich an die berühmte Tafel von Si-'an-fu, an den Einfluss der Nestorianer bei den Uïghûr, an die christlichen Grabsteine, welche unlängst am Flusse Čuï gefunden wurden, an die von arabischen Geographen erwähnten Dörfer und Kirchen der Tarsâyân im Zweistromlande u. s. w. — So wanderte denn auch die Mythe zu den Arabern. Im Qorân überwiegt noch der biblische Einfluss. Aber schon Qodâma weiss davon zu erzählen, wie Alexander Khomdân erbaut und wie er Garnisonen im Λίθινος πύργος, sowie in Šûl an den Grenzen von Tibet und Čina zurückgelassen habe; Gog und Magog, sowie der Alexanderwall wurden im Osten der Türkenwelt gesucht und von Sallâm wirklich aufgefunden.

Was Šûl betrifft, so sucht de Goeje diese Position beim heutigen ʦâ-čeu und Sû-čeu; in der That spricht ein neuerer sinischer Bericht (Le Muséon, Louvain 1885, IV, p. 148) von einem Territorium Šûl beim heutigen 'An-si-čeu am Flusse Su-lei oder Hu-lu-ho; auch das Territorium von Kašghar kann gemeint sein, welches in den Annalen der Han Su-lé genannt wird; endlich hiess auch ganz Sogdiana Sûrik (sin. Su-li bei Hjuan-Thsang, tib. Šu-lik bei Târanâtha S. 79, skr. Çulika bei Varâha-Mihira).

Wir fügen noch eine Uebersicht über Sallâm's Routen an. Derselbe zog aus dem Lande der Khalifen über den Kaukasus zu den Khazar, 26 Tage weiter durch das Land der Bašgurt, nördlich vom kaspischen Becken, hierauf 10 Tage durch das ‚stinkende Land', d. h. die mit asa foetida erfüllte Hungersteppe am Balchaš und Ala-qul, dann einen Monat lang über verwüstete Territorien Dzungariens, endlich zum Lagerplatze der Adhkaš-Türken (etwa bei Urumči?), der nicht mehr weit vom Walle der Gog entfernt lag.

Ibn-Khordâdbeh nennt hierauf das Culturgebiet von Îka, einer von Alexander gegründeten Stadt mit eisernen Thoren. Nach Temîm ben Bahr (bei Yâqût s. v. Turkistân) hatte auch die Stadt des Khâqân's der Toghuz-ghûr zwölf eiserne Thore. Bei Îka denkt de Goeje zutreffend an sin. I-gu, d. i. Qamul oder Ha-mi. Die drei folgenden Märsche gingen durch Wüste; bis zum Flusse Hu-lu-ho müssten allerdings richtiger neun Tagereisen gezählt werden. So war denn das Ziel der Wanderung, ‚die Jaspispforte', erreicht; ob aber Sallâm's Beschreibung der ehernen Pforte mit dem Thore Kia-yü-kuan der sinischen Mauer völlig übereinstimmt, lässt sich bei der Mangelhaftigkeit moderner Reiseberichte über diese Position nicht sicher bejahen. — Den Rückzug soll Sallâm nach de Goeje's Darlegung durch das Târimbecken bewerkstelligt haben; auffallend ist nur der Umstand, dass die von Edrîsî genannten Orte Gharîân und Lakhmân an anderer Stelle im Gebiete der Ghozz wiederkehren, weit nördlich von Ṭarâz und Unter-Barskhân; verdient Edrîsî's Topographie Zutrauen, so dürfte auch der Rückweg des Sallâm über Dzungarien geführt haben.

Für die übliche Lesart Bars-khân, d. i. ‚Haus des Tigers', zieht de Goeje die Variante Nûšağân (Yûšağân? vgl. sin. Yü-ši ‚Nephrit') weitaus vor und hält ‚Ober-Nûšağân' für die berühmte Metropole Khuttan خُتّن. Das ist ein Punkt, in welchem wir dem hochverehrten Forscher nicht beistimmen können, besonders wegen der Distanzangaben der arabischen Itinerare, welche uns aus Farghâna nach dem oberen Narin (Jaxartes), keinesfalls aber bis Yârqand und Khuttan hinabführen. Es sei uns gestattet, zu dem von de Goeje vorgebrachten Commentar eine kleine Nachlese zu liefern, indem wir hiebei auf die sinische Schilderung derselben Route in Thang-šu (Deguignes i, 2, p. lxv sq.) und auf andere Zeugnisse Bezug nehmen.

Tarâz (Talâs) kann schwerlich Aûlié-atâ sein; die Distanzen der Aspîğ-âb-Route weisen auf das heutige, 5 Farsang südlicher, nördlich vom Qara-bura und Gümüš-tau (wo in arabischer Zeit Šilği bezeugt ist) gelegene Talas hin. Kaṣrà-bâs dürfte die im Šâh-Nâmah zweimal erwähnte Türkenveste Qâčâr-bâši قاچار باشى sein und eben

mit Aûlié-atâ zusammenfallen. Kûlân كُولَان, am Nordabhang der Berge, zwischen der Steppe Qum قُم und dem östlichen ‚Tausendquellengebiete‘ gelegen, fällt auf den heutigen Posten Tarty; nach dem sinischen Itinerare lag Kiü-lân čhing 70 Li westlich von Ašpara, 140 Li östlich von Ta-lo-sse čhing; das Thang-šu erwähnt den Ort a. 740. Ašparah اشپره wird im sinischen Itinerare mit den Lautwerthen ʼO-sse-po-lai čhing umschrieben; nach Baber i, p. 20 lag der Ort genau in der Mitte zwischen Talâs und dem Isigh-göl; nach Šeref-ed-dîn liess Timur a. 1406 die östlich vom Berge Kûlân gelegene Veste Ašpara neu aufbauen; am Bache Asbara befindet sich jetzt der Posten Čaldawar. Die folgende Station am Aq-sû liest de Goeje Nûz-kat, wie bei Moqaddašî Nûš-kat; mit Rücksicht auf Tung-kiën des sinischen Itinerars dürfte die Variante Tûn- oder Tûm-kaθ تومكث vorzuziehen sein. Die Station Ğûl جُول fällt auf den heutigen Ort Pišpek; nach Rašid-ed-dîn lag Ğûl zwischen den Naïman im Norden und Buri-Tibet im Süden; bei Edrîsî findet sich ein Itinerar, welches von Akhsî-kat in Farghâna ausgeht und entlang dem Ṣaiḥûn in sechs Tagen zu einem hohen Bergpass (j. Qara-qol der Alexanderkette) und von da in drei Tagen nach Ğûl führt. Für Sârigh سارغ könnte trotz türk. sarigh ‚gelb‘ mit Rücksicht auf Mie-kuë des sinischen Itinerares Mârgh مارغ ‚Grasplatz‘ (?) gelesen werden. Die Stadt des Khâqân der Kharlukh heisst bei Hjuan-Thsang Suï-ye-šuï čhing, ‚ein Sammelpunkt der Kaufleute aus allen benachbarten Reichen‘; auch die arabischen Itinerare bemerken: ‚es ist dies ein bedeutender Handelsplatz der Türken, wo Kaufleute aus allen Gebieten des Islâm Geschäfte treiben‘; seit a. 766 nahm der Kho-han der Kho-lo-lu seinen Sitz am Ufer des Suï-ye-šuï, d. i. des Čuï bei dem heutigen Ruinenorte Toqmaq, wo zahlreiche Grabsteine christlicher Türken aufgedeckt wurden. Wie de Goeje wohl bemerkt, war die folgende Station Nawâ-kat Sitz eines nestorianischen Bischofs. Die nächste Station Sûï-âb mit den beiden Konâk oder Katâk كتاك muss bereits am Westende des Isiq-göl, da wo der Čuï aus dem See heraustritt, gesucht werden. Von da sind aber nur 10 bis 15 langsame Karawanenmärsche, welche die türkische Schnellpost in drei Tagen zurücklegte,

bis Ober-Barskhân; dies führt uns entlang dem Südufer des Sees zur Mündung des Baches Su-baši, dann zur Bergpassage Barskhônling und endlich zum Quellflusse Barskhôn des Narin oder Jaxartes (sin. Čin-čü ho). Barskhân war nicht eine aus Steinen oder Ziegeln erbaute Stadt, sondern ein grosses Nomaden-Zeltlager, mitten im Berggebiete südlich vom See, mit guten Viehweiden und mit Dörfern, welche am See lagen. Das alte Zeltlager der U-sun, Če-ko čhing, lag weiter südöstlich an einem zum Strome von Aq-sû fliessenden Quellbach; die alte Grenze von Čina wurde im Bedel-Passe (sin. Pa-ta ling) des Kök-šâl tau überschritten, und so führt der Weg weiter nach Aq-su. An Khuttan darf keinesfalls gedacht werden. — Der von uns ermittelte Ansatz hält auch die Probe aus: die Araber zählen von Ûz-kand nach Ober-Barskhân acht Tagereisen über den ‚Stutz' (j. Yazi-dabân) und das Bergthal von Aṭ-bâši, ‚Pferdekopf', dann über Weideplätze und Bäche, an denen kein Dorf anzutreffen ist. Das passt für das Quellgebiet am Narin, nicht aber für die mit zahllosen Dorfschaften besetzte Cultur-Oase von Khuttan.

Die hier besprochene Arbeit bietet viel des Neuen und Belehrenden; ihr Hauptresultat, der Nachweis, dass Sallâm's Bericht auf Wahrheit beruhe, und dass sein Reiseziel das Nordwestende der sinischen Mauer gewesen sei, wird nicht mehr können umgestossen werden. So wäre denn die Geschichte der Erdkunde um eine neue Thatsache bereichert worden! Möge nun der Meister seine Ausgabe des Ibn-Khordâdbeh und Qodâma recht bald zu Stande bringen!

Wilhelm Tomaschek.

Hermann Camillo Kellner, *Sâvitrî*. Praktisches Elementarbuch zur Einführung in die Sanskritsprache. Ein Buch zum Selbstunterrichte für Philologen und gebildete Laien, von —. Leipzig, Brockhaus, 1888. 245 Seiten.

An Elementarbüchern des Sanskrit herrscht wahrlich kein Mangel, und man wird kaum behaupten können, dass das vorliegende

praktische Elementarbuch‘ einem Bedürfniss entspricht. Das Buch enthält nach einer ‚Einleitenden Uebersicht über die Entwicklung der Sanskritstudien in Deutschland von 1786 bis 1886‘ eine ‚Skizze der Formenlehre der Sanskritsprache‘. Hier gibt der Verfasser eine grammatische Skizze *ad hoc*, d. h. so viel Grammatik, als zum Verständniss des darauffolgenden Textes des *Sâvitrîliedes* nothwendig ist. Zum Texte sind überdies erklärende Anmerkungen und ein Glossar hinzugefügt.

Wer nun nach KELLNER's Methode Sanskrit lernen wollte, der hätte zuerst dieses *Elementar*buch, dann des Verfassers *Elementar*grammatik und das ‚Nalalied‘ durchzunehmen. Nach diesen *drei* dem *Elementar*unterrichte gewidmeten Büchern verweist KELLNER den Lernenden erst auf die *Hauptabschnitte* von WHITNEY's ‚Indischer Grammatik‘ und auf BÜHLER's ‚Leitfaden‘ — da fragt man sich denn doch: Wann soll der *Elementar*unterricht aufhören? Mag sein, dass das Sanskrit, wie der Verfasser sagt, ‚eine schwere Sprache‘ ist, so schwer ist es denn doch nicht, dass man zur Erlernung desselben einen solchen Apparat aufzuwenden braucht. Ich möchte auch keinem Studenten empfehlen, sich die Aussprache des Sanskrit nach KELLNER anzueignen, wenn er lehrt, man solle ṛî wie rie in ‚Riese‘, oder z. B. ar*th*e*bh*yaḥ wie ar*teb*ja*ch*, brâ*h*maṇa wie brâ*ch*mana sprechen. Wenn aber von dem ersten Theile des Buches kaum viel Gutes zu sagen ist, so halte ich den zweiten Theil, welcher den Text des Sâvitrîliedes mit Commentar und Glossar gibt, für durchaus nützlich und dankenswerth, und es ist Schade, dass sich der Verfasser nicht einfach damit begnügt hat, das Sâvitrîlied in derselben Weise wie das Nalalied zu behandeln. Die Anmerkungen, welche KELLNER gibt, sind sehr lehrreich und werden jedem Studirenden willkommen sein. Es sind nur ein paar Ausstellungen, welche ich mir hier erlauben möchte. I, 2 ist *daksha* wohl nicht durch ‚bieder‘, sondern durch ‚tüchtig‘ oder ‚geschickt‘ zu übersetzen. — I, 16 möchte ich *Sâvitryâḥ* nicht dativisch erklären, sondern mit *vacanam* construiren: ‚Das Wort der Sâvitrî.‘ — I, 25 übersetzt KELLNER *viprân vâcayâmâsa* ‚führte sie geistliches Gespräch mit den Brahmanen‘, obwohl er in der Note

richtig erklärt: ‚veranlasste sie den Segen zu sprechen.' — I, 27 und ebenso im Glossar wird *abhivâdya pâdau* erklärt ‚sich zu jemandes Füssen grüssend neigen, sich tief vor ihm verneigen', statt ‚die Füsse umfassen', vgl. Manu II, 72. 212. Âpast. Dharmas. I, 2, 5, 22 folg. Ebendaselbst bedeutet *śeshâḥ pûrvaṁ nivedya* nicht ‚die Blumen durch Hinhalten bemerklich machend, anbietend, darreichend', sondern nur ‚angemeldet habend', wie man nach den Gṛihyasûtren jedes Gastgeschenk vorher anmeldet. So ist auch III, 6 *gâm âvedya* zu erklären: ‚die Kuh angemeldet habend'; vgl. Pâraskara I, 3, 26. Gobhila IV, 10, 18. Kellner meint: ‚das vieldeutige Wort gô . . . heisst in Verbindung mit arghya *Rede, bewillkommnender Gruss*' (!) Hätte er statt dessen auf Pâr. I, 3, 29. Śâṁkh. II, 15, 2: ‚Der Arghya soll nicht ohne Fleisch sein' verwiesen, so wäre die Stelle sofort klar gewesen. — V, 13 ist zu *śrûyate* wohl nicht *mayâ* zu ergänzen, sondern es heisst, wie so oft: ‚man hört, es wird überliefert, nach der Tradition'. — Im Glossar fehlen die Worte *aṁśa, mitra, sureśa, hrîmat,* während *antara* zweimal vorkommt. Die Bedeutung ‚Weihe-Brahmane' für *dvija* ist kaum verständlich. Schliesslich seien noch einige Druckfehler verzeichnet: S. 40, Z. 19 ist *çûnya* statt *çûṇya* zu lesen; S. 79, Z. 21 *strîṇâm* statt *stṛîṇâm;* S. 153, Z. 12, §. 44 statt §. 45; S. 160, Z. 16 *yâuvana°* statt *yâuvanâ°* (nebenbei bemerkt, die Bezeichnung der Länge bei *ê, ô, âu* ist höchst überflüssig); S. 164, Z. 2 lese man *vrîḍitêva* statt *vṛîḍitêva* und S. 186, Z. 9 *bhartuḥ* statt *bhartur.*

Dr. M. Winternitz.

Kleine Mittheilungen.

Bemerkungen zum Texte der Waṣṣâf-Urkunden. — Zu meiner Bearbeitung der von dem persischen Historiker Waṣṣâf seinem bekannten Geschichtswerke einverleibten financiellen Actenstücke aus der Zeit des Abbasiden-Reiches, die ich in den Abhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses (über das Budget der Einnahmen unter der Regierung des Hârûn alraśîd), sowie in den Denkschriften der historisch-philosophischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien (Band XXXVI: ‚Ueber das Einnahme-Budget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H.') veröffentlicht habe, kamen mir seitdem von Prof. TH. NÖLDEKE für die erstgenannte Arbeit, sowie von Prof. M. J. DE GOEJE für beide einige werthvolle Bemerkungen zu, die ich um so lieber hier zusammenstellte, als hiedurch verschiedene dunkle oder verderbte Stellen erklärt oder berichtigt werden.

I. *Budget der Einnahmen unter Hârûn alraśîd.* — S. 6, Z. 8. Statt des offenbar verderbten جتش schlägt DE GOEJE vor zu lesen قمّ, und dann für den undeutlichen Personennamen . . . . . عيسى liest er: عيسى بن ادريس. Ich halte diese Emendation für ganz zutreffend.

S. 18, Z. 11. Für المعيّن schlagen Prof. NÖLDEKE und Prof. DE GOEJE, ganz unabhängig von einander, vor zu lesen: الكمخب wie die Handschrift hat, oder الكمخاب. Die Form كمخاب hat, wie Prof. NÖLDEKE bemerkt, auch VULLERS in seinem persischen Lexikon und DOZY im *Supplément* gibt die Nebenform كمخا, wozu man auch vergleiche DE GOEJE's Glossar zu seiner Ausgabe des Ibn alfaḳîh sub voce كيمخار. Ich halte jedoch die Lesart المعيّن für die ursprüngliche, denn wir finden sie auch bei Gahśijarî, der bei der Aufzählung der

Naturallieferungen der Provinz Sigistân (S. 5, Z. 14) eine Art Kleiderstoffe anführt, die er als الثياب المعيّنة bezeichnet. Da aber, wie ich nachgewiesen habe, die Steuerliste des Waṣṣâf und die des Gahśijarî auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, von welcher der Letztere die genauere Abschrift erhalten hat, so scheint mir الكمخب, wenn es nicht ein Schreibfehler für المعيّن ist, die Uebersetzung ins Persische des erstgenannten Wortes zu sein, so dass pers. كمخب = arab. معيّن wäre. Für das zu seiner Zeit nicht mehr gebräuchliche arabische Wort hätte also in diesem Falle Waṣṣâf das allgemein verständliche persische gesetzt.

Statt des unmittelbar auf المعيّن folgenden Wortes الحرير schlägt Prof. NÖLDEKE vor zu lesen الخزّوقز und hiemit zeigte er mir den Weg zur richtigen Emendation dieser schwierigen Stelle, nämlich: الخزّ رقم. Es ist dies der Name einer Art von gesticktem Seidenstoff, Brokat. Der Name hiefür war الخزّ الرقم oder auch الخزّ رقم. Erstere Form findet sich bei Ibn Wâḍiḥ, ed. HOUTSMA II, S. 393, letzte Zeile, die zweite bei Mas'ûdî (*Prairies d'or*, ed. BARBIER DE MEYNARD) V, S. 467, Z. 1. — S. 18, Z. 14. Statt افيلة liest Prof. NÖLDEKE سلسلة, wie in der That Waṣṣâf hat und hiefür wird auf VULLERS verwiesen, der zu dem Worte زنجير bemerkt, dass hiemit ein Elephantenindividuum bezeichnet wird. Allein im Texte des Gahśijârî, S. 5, Z. 10 steht deutlich افيلة und dies beweist, dass auch bei Waṣṣâf so gelesen werden muss.

II. *Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H.* S. 26, Z. 22. Statt حرف liest DE GOEJE جزف. Ich halte die Lesart der Manuscripte fest. Z. 26 statt سدّ liest DE GOEJE سكن, gewiss mit Recht. Ebenso auch S. 27, Z. 2 كوثى ربّا und الاستانان statt مورجا und الاساسان (vgl. Jâḳut I, 679, Z. 11); allerdings schrieb schon Waṣṣâf, wie die Uebereinstimmung der Codices zeigt, fehlerhaft. Z. 6. Statt الدير schreibt DE GOEJE richtig الذيب. Z. 13 nach den Codices kann man nur so ediren, wie in meinem Texte steht. Aber Prof. DE GOEJE mag Recht haben, wenn er statt المنازل vorschlägt المبارك zu lesen. Beide Formen sind leicht zu verwechseln und da auch die so benannten Orte nahe bei einander liegen, so ist es im

gegebenen Falle schwer zu entscheiden, welche der beiden Formen die richtige ist. Vgl. Jâḳût: Moʿgam sub voce الصلح und المبارك. Z. 18. Statt فصول, das ich festhalte, schlägt de Goeje vor فضول.

S. 28, Z. 5. Statt الورح liest de Goeje البهرج und citirt: Iṣtachrî, S. 162, Note 6. Hingegen bleibt العهد zweifelhaft. Ich vermuthe, dass die ganze Gruppe العهد والورح dem Namen الفهرج entspreche, über den man die citirte Stelle nachlese. Es liegt offenbar ein Schreibfehler vor, der vielleicht schon in Waṣṣâf's Autograph sich eingeschlichen hatte.

S. 29, Z. 5. Statt الراسية emendirt de Goeje vortrefflich البرّانية. Vgl. Ibn 'Aṯîr, viii, 85, Note 5. — Z. 8. Statt المعارفة liest de Goeje المفارقة und emendirt vorzüglich سنباد statt سبيل, mit Bezugnahme auf St. Martin, *Mémoire sur l'Arménie,* i, 355 ff. 362. Aber das letzte Wort السعر bleibt zweifelhaft.

S. 31, Z. 15. Statt المغرب emendirt de Goeje البادية: nämlich die der Wüste abgewonnenen Gründe auf der Westseite des Stromes. Prof. de Goeje verweist hierüber auf Moḳaddasî S. 123, Z. 7 und ich stimme gerne dieser scharfsinnigen Emendation bei. Dasselbe gilt auch für S. 32, Z. 3.

A. v. Kremer.

Ousâma ibn Monkidh, ed. H. Derenbourg. — Die Worte, welche Baron von Kremer seinen Bemerkungen zum Texte dieses vortrefflichen Buches voranschickte (diese Zeitschrift ii, S. 265 ff.), haben mich veranlasst, auch meine Nachlese drucken zu lassen.

S. 2, Z. 1: علم بكر lies ولم يكن.

S. 2, Z. 13: ترى lies تدرى.

S. 2. Z. 16: in ما يقول ist ما = أمّا wie S. 71, Z. 2.

S. 5, Z. 19, 21: لواثة lies لواتة, der Berberstamm Lowâta (vgl. Landberg).

S. 5, l. Z.: ليلة محايصتهم lies ليلته محامِيَهم. Das Verbum حامى mit Accusativ bedeutet ‚Stand halten gegen'. Vgl. mein Glossar zum Dîwân des Moslim ibn al-Walîd.

S. 6, vorl. Z. und S. 22, Z. 19: علوّ lies عُلُوِ.

S. 11, Z. 5: باحرام راحتى lies انا حرام زا حتى ‚bin ich ein Bastard, dass ich nicht u. s. w.?‘ زا ist vulgäre Abkürzung von زاده. Ich verdanke diese Verbesserung meinem Freunde BARON VON ROSEN, der mir vorschlug, يا حرام زاده حتى zu lesen. Ibn Djobair, S. 116 und 162, erzählt eine ähnliche Sage über die Grotte, in welcher der Prophet und Abu Bekr eine Nacht zubrachten.

S. 20, Z. 11 und S. 21, Z. 18: الموتلع lies المُوَيْلِع.

S. 21, Z. 15: منبّت مجرى lies منبّت محرّر ‚mit Silber beschlagen, mit schwarzen Buchstaben beschrieben‘; vgl. S. 22, Z. 3 und 4: مكتوبا على دائر السرج بالسواد ووسطه منبّت.

S. 21, Z. 17: ازللنا lies mit LANDBERG ادللنا, das aber bedeutet ‚wir sind so frei gewesen‘.

S. 23, Z. 3: فعدّ lies معك.

S. 23, Z. 11: يسوق lies تشرّف.

S. 24, Z. 22: جرحُ lies جرحَ nach كذا وكذا.

S. 26, Z. 13: تغبّ im Texte ist richtig.

S. 27, Z. 13: اياك lies اليك.

S. 33, Z. 16 lies وا فقرتى وا خيبة نعتى وشهرتى ‚o meine Armuth o das Misslingen meines guten Namens!‘ d. h. der auf meinen guten Namen gesetzten Hoffnung.

S. 46, vorl. Z.: مستديرة lies مسندرة oder منسدرة.

S. 47, Z. 13: سترة lies سَيْرَةٌ, im langsamen Trab (opp. ركض) wie S. 73, Z. 20. Vgl. Harîrî, S. 16 comm.: الخب عدو سهل وهو الذى تسميه العامة السير.

S. 50, Z. 10: فشلة lies فسّلةٌ ‚und nur durch sehr schnelles Traben machte sein Pferd ihn diesen erreichen, so dass er ihm den Stoss beibringen konnte‘.

S. 50, Z. 11: واستخفهم bedeutet ‚und die Leute verspotteten sie‘.

S. 52, Z. 11 und nachher ist مغار Plural von مغارة, wie معلقة und Z. 17 المعلقات beweisen.

S. 55, Z. 14: من الخيام رزحفنا lies وزحفنا من الخيام. Vielleicht hat die HS. auch hier die Zeichen م م, die LANDBERG zu Z. 8 fand.

S. 55, l. Z.: على lies يمدّ oder ein anderes Imperfectum von ungefähr derselben Bedeutung. Es ist eine Zustandsbestimmung zu

ومشى ,er ging zum Franken, der schon hineingegangen war, indem er die Lanze auf ihn richtete‘.

S. 58, Z. 1 lies أَلْتونتاش.

S. 68, Z. 14: لانسانً lies لابسانِ ,zwei geharnischte Männer‘. Ibn Monkidh gebraucht لبس absolut in der Bedeutung ,die Panzerrüstung anlegen‘, z. B. S. 55, Z. 3, 13, 17 (فارس لابس).

S. 69, Z. 1: Für ينوب ist viell. تَنُّوب ,von Pinienholz‘ zu lesen.

S. 69, vorl. Z.: أَنهر lies أنهار.

S. 72, Z. 17: خسفها lies خسقها.

S. 72, l. Z.: يقبل العدو wahrscheinlich ist تقبّل ,pachten‘ zu lesen, und steckt in العدو ein Nomen loci. Ich verstehe die Stelle so: ‘Izz-addîn, der Bruder des Verfassers, hatte den Bezirk العدو gepachtet und hatte das Pferd in Zahlung gegeben für die Pacht (ضمان LANDBERG) eines Dorfes, dessen Einkünfte zur Hälfte der Familie des Verfassers, zur Hälfte einem fränkischen Ritter aus Kafartâb gehörten. Der Franke war also Besitzer des Pferdes geworden. Nachdem er es ein Jahr gehabt hatte, starb es. Da schickte er zu der Familie des Verfassers und forderte das Geld, das von der Pacht für das Pferd bezahlt war, zurück u. s. w.

S. 77, vorl. Z.: جزارى lies mit der HS. ترّارىّ, d. h. terrarius. S. DOZY, *Suppl.*, der den Coll. Plur. ترارية gibt.

S. 80, Z. 7: الّا bedeutet hier ,allein, aber‘, wie oft mit oder ohne ان, z. B. S. 90, Z. 4; S. 153, Z. 13.

S. 80, Z. 9: lies فرِىً.

S. 81, Z. 6: يتيه lies ثبتُه ,worauf wartet er?‘.

S. 81, Z. 14 sprich وتِلّة ,und Trägheit‘.

S. 83, l. Z.: ثقلت فوق vielleicht بقلت فول ,mit einer Katapulte‘ zu lesen.

S. 85, Z. 7: فجسّ lies يجسّ ,um zu erspähen‘, wie das folgende فوصلها دارها وعاد beweist.

S. 100, Z. 9: واجريه عن بداية النبيذ lies واجرتُه عن ندائه النبيذُ ,zum Lohn seiner Feilbietung, seiner Reclame, erhielt er den Inhalt der Flasche‘.

S. 101, Z. 9: تسأل lies يسأل.

S. 102, Z 4: يسدّون منها ‚um ihr wo nöthig zu helfen', elliptische Construction wie in اصلح من. Vgl. LANE, S. 1328, col. 3, Z. 3—5.

S. 102, Z. 21 und S. 119, Z. 3 zwei Beispiele des Gebrauches von داخل für ادخل; s. das *Gloss. Geogr.*

S. 112, Z. 3: او اعبر lies اوأعْبر.

S. 112, Z. 13: يجلوا lies يجتلوا ‚sich zeigen'.

S. 113, Z. 18: sprich فلَمّا.

S. 119, Z. 2 und 3: مراجع lies mit der HS. مُؤَاجَرٌ ‚Miethling'.

S. 119, Z. 4: وهذا lies ولهذا.

S. 119, l. Z.: ينكش lies يُنْكَسُ, so wie S. 122, Z. 14: نكسنى statt نكشنى. Vgl. Kor. 36, Vers 68 und S. 138, Z. 13.

S. 121, Z. 22: يتبع lies يبيع.

S. 128, Z. 5 und 6: حضرة ist hier das Verweilen der Seele auf Erden, statt sich himmelwärts zu erheben.

S. 130, Z. 2: على lies علىّ.

S. 140, Z. 2: دست خيز lies رَسْتْ خِيز ‚sich frei erhebend'.

S. 143, Z. 11: فضربها بنشابة كشماء. Da wir S. 34, Z. 18 lesen: فضربه سهم كشما, ist es klar, dass كشماء als Adjectif, etwa im Sinne von ‚abgestutzt', nicht richtig sein kann. Es ist vermuthlich كَشْمًا zu lesen und dies ein technischer Ausdruck für eine Art des Treffens. Das Verbum كشم bedeutet ‚ganz abschneiden', z. B. die Nase.

S. 146, Z. 9: قيوم lies فيؤمّ. Der Vater ging beim Antritt der Bergtour seinen Söhnen mit eigenem Beispiele voran in der Recitation des Korâns.

S. 148, Z. 8, 9: lies ولا ترسله بالجُمْلة ويسير فى الجبل فكما حلّوا ابصروا ‚lass diesen Falken nicht mit dem grossen Haufen, d. h. zugleich mit den andern Falken, los. Dann ging er in das Gebirge, und gleich, als sie Halt gemacht hatten, sahen sie'.

S. 165, Z. 9: وخناث lies وجناب.

M. J. DE GOEJE.

Ueber Vendidad II, 17—19. (Sp.) — Der Grund-Text der sehr schwierigen Stelle lautet folgendermassen:

17 [illegible]
18 [illegible]
19 [illegible]

Die Paragraphe 17 und 18 sind jetzt klar und bedeuten:

17. Darauf übergab ich ihm die Siegeswaffen (Embleme, Insignien), ich, der ich Ahura Mazda bin.

18. Einen goldenen Ring und ein aus Gold gearbeitetes Schwert.

Schwierigkeiten macht aber noch immer §. 19, hauptsächlich der Worte [illegible] · [illegible] wegen.

Um die Bedeutung dieser Worte zu ermitteln, sehen wir uns zuerst die Huzvaresch-Uebersetzung an:

19 [illegible]

d. h. Jim ward das Schicksal der Herrschaft, d. h. diese Herrschaft so gut zu machen, war er durch diese Hilfsmittel im Stande.

[illegible] steht für ein nom. concr. = er ist derjenige, in dessen Händen das Schicksal der Herrschaft ruht.

Zu [illegible] vergleiche man die Uebersetzung und Glosse zu Farg. v, 28:

[illegible]

Wenn er nachher von dort hervorkommt, d. h. emporkommt [nämlich aus dem Wasser], so lässt ihn das Schicksal emporkommen, d. h. es geschieht durch[1] das Schicksal, wenn er emporkommt.

Ferner Vend. v, 33, Bund. Cap. III, p. 11. Pârsi vgl. Parsigr. p. 134, §. 2.

Dass in §. 19 zwischen [illegible] und [illegible] die Iḍhâfet fehlt, ist natürlich kein Hinderniss, die Sache so aufzufassen, wie ich es thue.

Die ganze Huzvaresch-Uebersetzung bedeutet demnach: Yima war derjenige, in dessen Hand das Schicksal der Herrschaft lag, d. h. eben dadurch, dass ihm Ahura-Mazda diese Hilfsmittel, Ring und Schwert, übergab, konnte er die Herrschaft so gut machen.

Um jetzt auf den Grund-Text zurückzukommen, so kann [illegible] nichts Anderes sein, als ein Gen. Dual. Für diese Form

[1] Vgl. Yasn. IV, 15 [illegible] vermittelst desselben, durch ihn, und Vend. v, 33.

passt meiner Ansicht nach die Bedeutung ‚Metall‘ sehr gut: ‚der beiden Metalle,‘ nämlich des Ringes und des Schwertes. Es mag dann aus ‚Metall‘ und ‚Reich‘ eine Bedeutung entstanden sein, die etwa unserem ‚Insignien, Embleme‘ entspricht und demgemäss ein Synonym von [illegible] ist. Hiefür spricht wohl auch die Huzvaresch-Uebersetzung. [illegible] leite ich im Gegensatze zur Tradition von der Wurzel *bar* ‚tragen‘ ab und übersetze es ‚im Besitze‘.

Die ganze Stelle lautet dann: Yima ist im Besitze [er trägt] der beiden Metalle (Embleme).

Um meine Ansicht noch etwas zu stützen, sei es mir gestattet, auf die in den Keilinschriften so oft vorkommende Stelle *χšaṙam frābara* hinzuweisen, sowie auf die Abbildungen des Aura-Mazdâ, die ich mir folgendermassen erkläre. Der grössere Ring, in dem die ganze Gestalt des Gottes zu schweben scheint, ist die geflügelte Sonnenscheibe (ägypt. Muṭ, Horus, der grosse Gott, der Herr des Himmels). Der kleinere, den Aura-Mazdâ in seiner Linken hält, kennzeichnet ihn als den Verleiher der Herrschaft. Ferner verweise ich auf die Bildwerke aus der Sasanidenzeit,[1] die fast den Eindruck machen, als seien sie nach unserer Stelle gearbeitet worden.

Eine andere, einfachere Erklärung, die mir sehr gut gefällt, schlägt mir Herr Prof. FR. MÜLLER vor: Yima trägt die beiden Herrschaften (d. h. ist *ahu* und *ratu*). Man vergleiche dazu SPIEGEL's *Erân. Alterthumskunde,* Bd. III, p. 605 ff.

W. BANG.

ADDITIONAL NOTE TO II, P. 154.

In my paper on Rudraṭa and Rudrabhaṭṭa (above p. 152 ff.) I have adduced the stanza कज्जलहिमकनकरुचः Kâvyâlaṅkâra 7, 36 as an auxiliary proof for the fact, already established by other evidence, that Rudraṭa was no Śaiva, as he does not give Śiva the first place in the Trimûrti. For in naming a number of gods or any persons

[1] Vgl. JUSTI, *Persien,* p. 69 und die Beschreibung p. 178. DE SACY, *Mémoires sur div. ant.*, p. 62. SPIEGEL, *Huzv. Gram.*, p. 172. *Journal of the R. A. S.*, vol. XII, p. 263, note I.

every body will name first that one whom he considers the most important. This rule can be demonstrated by many instances taken from classical writers. Now Dr R. OTTO FRANKE (*ZDMG* vol. 42, p. 435) has shown that in the case under consideration the order of the members of the Trimûrti forming a dvandva compound is regulated by a rule of Pâṇini (II, 2, 32). This objection is incontrovertible. Hence I retract my above argument, though not my assertion, which rests on other grounds.

To evade the objection of Dr FRANKE it might be suggested that an author could choose, among the many synonyms, such names of the gods which, not coming under Pâṇ. II, 2, 32, would permit him to name the gods in an order agreeing with his religious persuasion. But an analogous case I have lately lighted upon, shows that grammar is stronger than religious motives. For Trivikramabhaṭṭa, the author of the Nalachampû, is decidedly a Śaiva, as is proved by the maṅgala and the last verse of each uchchhvâsa; hence in 6, 38

लब्धार्धचन्द्र ईशः कृतकंसभयं च पौरुषं विष्णोः ।
ब्रह्मापि नाभिजातः केनोपमिमीमहे नृप भवन्तम् ॥

he names Śiva first, as no other motive interferes. But in 6, 32

चक्रधरं विषमालं कृतमदकलराजहंससंचारम् ।
हरिहरविरञ्चिसदृशं भजत पयोष्णीतटं मुनयः ॥

where the names of the three gods form a dvandva compound, Pâṇini's rule accounts for the order of the gods.

HERMANN JACOBI.

Pahlawi [illegible].[1] — Diese Präposition hält NÖLDEKE (*Aufsätze zur persischen Geschichte*, S. 153) für ein Ideogramm, welches *pa* ausgesprochen werden muss. Ich bin im Stande, dieses Ideogramm im Neupersischen nachzuweisen, nämlich in dem Zeitworte پنداشتن, welches aus پن und داشتن zusammengesetzt ist. Im Pahlawi werden bekanntlich beide Theile, Präposition und Verbum auseinandergehalten und ein von der ersteren abhängiges Pronomen zwischen beide Theile

[1] Vgl. diese Zeitschrift II, 147.

gestellt, z. B. *Bundahišn,* S. 3, Z. 19: [Pahlavi] [Pahlavi] = پنداشت. Darnach müssen wir Pahlawi [Pahlavi] *pun* oder *pann (pinn)* aussprechen und nicht *pa,* und es kann auch [Pahlavi] kein Ideogramm sein.

Bei dieser Gelegenheit sei mir über die Note zu WESTERGAARD's Ausgabe des Avesta, S. 20, welcher NÖLDEKE (a. a. O., 151) eine so grosse Autorität einräumt, eine kurze Bemerkung gestattet. WESTERGAARD sagt: ‚That semitic words were employed as mere signes or ideographs, is evident for instance from forms such as YATIBUN-ASTA, YATIB-ANAND in which to the Chaldaic root יתב, or a grammatical form of it, is added the end of the corresponding Persian ones *nišastah, niš-anand.*' Diese Bemerkung ist unwissenschaftlich. Jeder Kenner des Pahlawi und Neupersischen weiss, dass man *jatīb-ann-as-ta* (man bedenke, dass neben *jatīb-ann-as-tann* auch *jatīb-ann-tann* vorkommt), *jatīb-ann-and, ni-šas-tah* (für *ni-šad-tah*), *ni-šīn-and* abtheilen muss und dass das *-as-* von *jatib-ann-as-ta* mit dem *as* von *ni-šas-ta* gar nichts zu thun hat, ebenso dass die Form *nišīnand* und nicht *nišanand* lautet, mithin das Suffix *-anand* ein Unding ist.

Schliesslich möchte ich wissen, wie Jemand, der den Ausgang *-astan* in *jatībanastan* von *nišastan* ableitet, denselben Ausgang in den aus dem Semitischen entlehnten Zeitwörtern [Pahlavi], [Pahlavi], [Pahlavi], und dann vollends in den echt iranischen Zeitwörtern [Pahlavi], [Pahlavi], neupers. توانستن, دانستن, زیستن zu erklären vermag.

FR. MÜLLER.

Berichtigungen.

S. 21, Z. 11 v. o. lese man statt: [Pahlavi] [Pahlavi], [Pahlavi] [Pahlavi]. — S. 23, §. 12 lese man: G.-T. Nicht erstarrt durch den bösen Geist, durch die Grausamkeit der Peinigungs-Inquisition. Hier liegen zwei verschiedene Lesearten vor, nämlich jene des Grund-Textes: *asarętо aka manaṅha χruždja ṭbaēšho-parštanãm* und eine zweite, auf welche die Huzvaresch-Uebersetzung zurückgeht: *sarętо ako-manaṅho χruždja ṭbaēšho-parštanãm.* Die erste Leseart ist die ursprüngliche. — S. 25, Z. 2 v. o. lese man: und dann wird er kommen und dich durch seine That vernichten.

On Bhâravi and Mâgha.

By

Hermann Jacobi.

Bhâravi and Mâgha shine forth as the Gemini in the bright stellar sphere of classical Sanskrit literature. For they seem linked together by a mutual likeness in their works which must strike every reader. As tradition is silent on the nature of the relation subsisting between these two great classical poets, we must try to find it out by an attentive study of their works, the Kirâtârjunîya and the Śiśupâlavadha. With this object I shall undertake in the following pages a discussion of the whole problem, and lay before the reader the results of my researches. If the labour bestowed on the subject should be considered out of proportion to the results arrived at, it should be kept in mind that the Kirâtârjunîya and Śiśupâlavadha, since more than a thousand years, have been declared by the unanimous verdict of the Hindus to rank among the very best works of Sanskrit literature. No trouble, however great will therefore be ill spent, if it extends our knowledge of their authors beyond their bare names.

II.

The Kirâtârjunîya and the Śiśupâlavadha resemble each other in many points. The structure of either poem is of that kind, or the story is so chosen (in both cases from the Mahâbhârata), that inci-

dents of the same nature must occur in nearly the same order in the one as well as in the other. Thus we have the description of the enemy Kir. I, 1—25, Śiś. I; a council Kir. I—III, Śiś. II; a journey Kir. IV and VII, Śiś. III, together with the usual topics of Kâvyas, to wit; mountain-scenery, Kir. V, Śiś. IV; the erotic description of flower-gathering Kir. VIII, 1—26, Śiś. VII; of bathing Kir. VIII, 27—57, Śiś. VIII; of evening and night Kir. IX, 1—50, Śiś. IX; of revelry and love Kir. IX, 51—78, Śiś. X. After this the invidual facts of the story have to be told, where of course the agreement must break off. But then we have speeches and answers to them by the other party Kir. XIII and XIV, Śiś. XV and XVI; preparation for the battle Kir. XIV, Śiś. XVII, the account of the battle, Kir. XV and XVI, Śiś. XVIII and XIX; and single combat Kir. XVII and XVIII, Śiś. XX. Such an agreement in the plan of the two poems naturally suggests the idea that the one was moulded on the form of the other.

Turning now from matter to form, I call attention to the fact that both poems contain one canto, Kir. IV, Śiś. IV, in which the author exhibits his proficiency in various metres and *yamakas*. In both cases the subject is the description of mountain-scenery. And another canto, Kir. XV, Śiś. XIX, which gives the account of the battle, is nearly wholly devoted to mere verbal artifices, jingles of words and syllables, and the like puerilities which seem to have been mistaken for the highest proof of an author's command over the language. The order and distribution in the canto of the various artifices is very much the same in both poems, as will appear from the subjoined list.

Kirâtârjunîya XV. 1, 3 *yamaka;* 5 *ekâksharapâda;* 7 *niraushṭhya;* 8, 10 *yamaka;* 12 *gomûtrikâ;* 14 *ekâkshara;* 16 *samudgaka;* 18 *pratilomânulomapâda,* 20 *pratilomânulomârdha;* 22, 23 *pratilomena ślokadvayam;* 25 *sarvatabhadra,* 27 *ardhabhramaka;* 29 *niraushṭhya;* 31, 35, 37 *yamaka;* 38 *dvyakshara;* 42 *yamaka;* 45 *arthatrayavâchin;* 50 *ardhâvali;* 52 *mahâyamaka.*

Śiśupâlavadha XIX. 1 *yamaka;* 3 *ekâkshara;* 5, 7, 9 *yamaka;* 11 *niraushṭhya*; 13, 15, 17, 19, 21, 23, 25 *yamaka;* 27 *sarvatobhadra;* 29 *murajabandha;* 31 *yamaka;* 33, 34 *pratilomena ślokadvayam;* 36, 38 *yamaka;*

40 *pratilomânulomapâda;* 42 *yamaka;* 44 *pratilomânulomârdha,* 46 *gomûtrikâ;* 48, 50, 52, 54, 56 *yamaka;* 58 *samudgaka;* 60, 62, 64 *yamaka;* 66 *dvyakshara;* 68 *asaṁyoga;* 70 *yamaka;* 72 *ardhabhramaka;* 74, 76, 78, 80, 82 *yamaka;* 84, 86 *dvyakshara;* 88 *gatapratyâgata*; 90 *pratilomenâyam evârthaḥ;* 92 *yamaka;* 94 *dvyakshara;* 96 *gûḍhachaturtha;* 98, 100, 102, 104, 106, 108 *dvyakshara;* 110 *atâlavya;* 112 *yamaka;* 114 *ekâkshara;* 116 *arthatrayavâchin;* 118 *samudgaka;* 120 *chakrabandha.*

It will be seen from this list, that nearly every second verse of Bhâravi, and strictly every second verse of Mâgha contains some verbal artifice. The order of them, at the beginning of the canto, is the same in both poems: *yamaka, ekâksharapâda, niraushṭhya;* and at the end the analogy again becomes apparent. To Bhâravi's *niraushṭhya* corresponds Mâgha's *atâlavya;* to the former's *dvyakshara,* an *ekâkshara,* they coincide in the *arthatrayavâchin,* and then diverge from each other.

The last verse of each canto of the Kirâtârjunîya contains the word लक्ष्मी, while in the Śiśupâlavadha श्री appears instead. The use of such a *mark* is not peculiar to these two authors, for it seems to have been pretty common.[1] But it is scarcely a mere accident that one author should have selected a *synonym* for the mark chosen by the other. Lastly both poems begin with the word *śriyaḥ*; this fact unimportant in itself, becomes weighty if taken in connexion with those mentioned before.

III.

As I have indicated above, the agreement between the Kirâtârjunîya and the Śiśupâlavadha suggests the idea that one poem served as the model for the other. Still another theory might be made to account for the facts just stated, viz that both poets belonged to the same school of poets. School, rightly analysed, means a *śâstra*

---

[1] Thus we find अणुराय in the Setubandha, रत्न in the Haravijaya, हरचरणसरोज in the Damayantîkathâ. See also Kâvyâdarśa I. 30.

and a *guru* or a succession of *gurus*. Now the Alaṁkâraśâstra provides no rules by which the mutual likeness of the two poems could be accounted for.

The part of the *guru* in the education of a poet would consist in his teaching those things which can be learnt only by practice, and in his modelling the style of the pupil. But in such points both poets can be proved to differ from each other. For as I have shown in the *Abhandlungen des v. Orientalisten-Congress,* p. 136 ff. and in *Indische Studien*, vol. 17, p. 444 ff. Mâgha makes a frequent use of such metrical licences as are allowed, or connived at, by the authorities of the Śâstra, while Bhâravi strives to do without them. Metrical practice, certainly, would be characteristic of a school. As Mâgha and Bhâravi differ in this regard, they cannot be considered to belong to the same school. Again Mâgha's style differs from that of Bhâravi; the former is copious and sweet, the latter is concise and serene. Judging from the style alone, I should say that both poets did not come from the same part of India.

As the assumption, that Mâgha and Bhâravi belonged to the same school, has proved untenable, we shall now examine our first explanation. If the one poem has served as the model for the other, we must be able to show which was the model, and which the copy. As both works, however, are equally excellent, the imitation is certainly not marked, as usual, by inferiority to the original. We must therefore assume, that the second poet whom for the reason just stated it would be unfair to call a mere imitator, tried to beat his predecessor on his own ground, and to eclipse him by equal or even greater acchievements. Accordingly it will be now our task to show which of the two poets came first to the front, and who was the rival.

If we glance at the list of artificial verses given above, we see at once that Mâgha beats Bhâravi; their number in the Śiśupâlavadha is double that in the Kirâtârjunîya. Besides, Mâgha strictly adheres to the rule that every second verse should contain a verbal artifice. Bhâravi on the other hand has attempted to impose upon himself the same restraint, but more than once he breaks from it. Lastly

Mâgha has a number of artifices which Bhâravi has not tried, see e. g. Śiś. xix, 29. 68. 88. 90. 96. 110. 120.

The same superiority of Mâgha over Bhâravi in this kind of acchievement again appears if we compare the corresponding cantos Kir. v and Śiś. iv. Mâgha marks every third verse in that canto by a *yamaka*, while Bhâravi binds himself to no rule in inserting such verses, the number of which is only half that of Mâgha's. Another object of our poets in the cantos we are speaking of, is to show their proficiency in a variety of metres. Mâgha employs 23 different metres and distributes them so that every third verse from verse 19 down to the end of the canto is in the Vasantatilakâ, while Bhâravi employs only 14 different metres and distributes them without any rule in the corresponding canto. In another respect also Mâgha takes pains to prove his superior metrical skill by composing not only one whole canto in every metre which Bhâravi employed for the same purpose, but also five whole cantos respectively in the Vasanlatilakâ, Mâlinî, Mañjubhâshiṇî, Ruchirâ and Rathoddhatâ metres, which Bhâravi only occasionally uses for single verses.

We now turn to the treatment of those subjects or topics which should be contained in every Mahâkâvya (Kâvyâdarśa i, 14—19). They take up principally Sargas iv—ix of the Kirâtârjunîya, and Sargas iii—xii of the Śiśupâlavadha. In the Kirâtârjunîya the erotic descriptions are at least adroitly made to subserve the general plan; for they impart to the reader a high opinion of the seductive charms of the nymphs. In remaining unmoved by these seducers, Arjuna's steadiness of purpose and his final triumph appear in a more forcible light. But in the Śiśupâlavadha the erotic and some other descriptions contribute little to the design and idea of the subject; the reader may skip ten cantos of the poem without losing anything material to the story. These parts are awkwardly introduced by Mâgha with the apparent intention of proving that he was able to do them as well as, or still better than, his predecessor. All the scenes which Bhâravi had described, Mâgha paints again, more minutely and in more glowing colours. On such topics to which Bhâravi devotes but few verses,

Mâgha dwells *con amore*, e. g. the march, cantos III and XII, camp-life cant. V sunrise and morning cant. XI; in these parts Mâgha appears more powerful, or decidedly luckier, than in others, probably because the ground hat not been occupied by his predecessor. Those subjects however which Bhâravi had treated before, do not seem exhausted to a fertile mind like that of Mâgha. He does not seem forced to rack his brains in any unusual way for new conceits; they flow profusely from that ever eddying fancy which is so strong a characteristic of the Hindu poet. Of course we should look in vain for *nothing but nature* in such parts; but that is also the case with older poets. When Kâlidâsa who is generally natural in his descriptions, has to describe e. g. female beauty (like that of Pârvatî in Kum. 1), he has recourse to quaint similes and far-fetched rhetorical figures. For that theme, beyond question, had been already worn out by his predecessors whose works are lost to us. And Śrîharsha is not only the last, but also the most fantastical and unnatural of all Mahâkavis. We know that he did not appear in the field but after the harvest had been gathered in.

IV.

If we consider the limited range of ideas which furnish the materials for Kâvyas, we should expect to meet the same conceit over and again in different works; and I do not doubt that most readers of Sanskrit poetry are under this impression. But if one reads the works of great poets with the intention of detecting borrowed ideas or stolen conceits, one is astonished at the very small number of actual borrowings. The reason why the poet avoided reproducing the ideas of their predecessors, is the same in India as elsewhere. For every candidate for fame has to force his way through a crowd of rivals, an Indian poet perhaps more than a common Paṇḍit. If he borrowed his conceits from well known authors, he was sure to be denounced as a plagiary. For little Envy is always barking at Success, or as Mankha puts it, "those dogs of obtrectators at least

are good for one thing: they bark at the pilferers of poems who enter the poetical storehouse of others only in order to steal".[1]

Nevertheless even the greatest poets were occasionally forced to take over thoughts from other writers. But if they did so, they always modified them, improving or expanding them, so that such borrowings were not exposed to the charge of plagiarism.

The following verses from the two poems will prove that the relation between Mâgha and Bhâravi is that which I have just endeavoured to describe. The conceits of Bhâravi will easily be recognised as the originals; but it is interesting to observe how they were altered and improved on by Mâgha. Thus we read Kir. vii. 36

आकीर्णं बलरजसा घनारुणेन प्रक्षोभैः सपदि तरङ्गितं तटेषु ।
मातङ्गोन्मथितसरोजरेणुपिङ्गं माञ्जिष्ठं वसनमिवाम्बु निर्बभासे ॥

"Covered by the dark brown dust of the marching troops, wavy near the banks through being disturbed, coloured red by the pollen of the lotuses shaken by elephants, the water shone like a cloth dyed with madder."

Śiś. v. 39 we have the following analogous description:

संसर्पिभिः पयसि गैरिकरेणुरागै-
रम्भोजगर्भरजसाङ्गनिषङ्गिणा च ।
क्रीडोपभोगमनुभूय सरिन्महेभा-
वन्योन्यवस्त्रपरिवर्तमिव व्यधत्ताम् ॥

"It seemed as if the river and the elephant, having amorously dallied together, had exchanged their clothes; for the water was red by the dissolving minium-paint of the elephant, and the elephant was covered by the pollen of the lotus."

Mâgha has apparently borrowed the comparison of water to a red cloth from Bhâravi; but he adds a *viśesha* by coupling it with the conceit of two lovers exchanging clothes. The case stands similar in the following verses. Kir. vi. 11:

---

[1] Srîkaṇṭhacharita ii, 22:

एकः पुनर्दुर्जनसारमेयैर्धृतो गुणोयं परसूक्तिकोषम् ।
विविक्षतां लुण्ठयितुं भषन्ति यदग्रतः काव्यमलिम्लुचानाम् ॥

बहु बर्हिचन्द्रकनिभं विदधे धृतिमस्य दानपयसां पटलम् ।
अवगाढमीक्षितुमिवेभपतिं विकसद्विलोचनशतं सरितः ॥

"It gave him great pleasure to observe (diffused on the surface of the water) hundreds of drops of oily ichor, in form and colour resembling the moon-like dots on the peacock's tail, as if they were as many eyes opened by the river to watch the huge elephant diving into the stream."

Śiś. v. 40:

यां चन्द्रकैर्मदजलस्य महानदीनां
नेत्रश्रियं विकसतो विदधुर्गजेन्द्राः ।
तां प्रत्यवापुरविलम्बितमुत्तरन्तो
धौताङ्गलग्ननवनीलपयोजपत्रैः ॥

"The stately elephants lent to the large streams beautiful eyes in the form of the moonlike dots, formed by the spreading liquid ichor, and emerging (from the water) they received in exchange from them other eyes in the form of lotus petals clinging to their now clean bodies."

Here Mâgha again makes use of the idea of an exchange in order to improve on the original conceit of Bhâravi. He has recourse to a similar trick, in apropriating the idea in Kir. VIII. 19:

व्यपोहितुं लोचनतो मुखानिलैरपारयन्तं किल पुष्पजं रजः ।
पयोधरेणोरसि काचिदुन्मनाः प्रियं जघानोन्नतपीवरस्तनी ॥

"The passionate one smote with her swelling breasts the chest of her lover who tried in vain to blow off with the breath of his mouth the pollen from her eye."

Śiś. VII. 57:

विनयति सुदृशो दृशः परागं प्रणयिनि कौसुममाननानिलेन ।
तदहितयुवतेरभीक्ष्णमक्ष्णोर्द्वयमपि रोषरजोभिरापुपूरे ॥

"The lover in removing by the breath of his mouth the pollen from one eye of the fair-eyed one, filled again and again with the dust of jealous rage both eyes of a rival beauty."

The following case is also instructive. Bhâravi says Kir. viii. 35—36:

सरोजपत्त्रे नु विलीनषट्पदे विलोलदृष्टेः स्विदमू विलोचने ।
शिरोरुहाः स्विन्नतपक्ष्मसंततेर्द्विरेफवृन्दं नु निशब्दनिश्चलम् ॥
आगूढहासस्फुटदन्तकेसरं मुखं स्विदेतद्विकसन्नु पङ्कजम् ।
इति प्रलीनां नलिनीवने सखीं विदांबभूवुः सुचिरेण योषितः ॥

"Are these two lotus petals with a bee sitting on each, or are they the eyes of the coquettishly glancing (fair one)? Is this the hair of the bent-browed maiden, or is it a mutely hovering swarm of bees? Is that her face in which the stamina-like teeth appear at every gay laugh, or is it an opening lotus-flower? Such were the doubts of the women, but at last they recognised their friend in the forest of lotus-flowers."

Mâgha condenses the substance of these two verses in Śiś. viii, 29, but adds point to it:

किं तावत्सरसि सरोजमेतदारादाहोस्विन्मुखमवभासते युवत्याः ।
संशय्य क्षणमिति निश्चिकाय कश्चिद्विब्बोकैर्बकसहवासिनां परोक्षैः ॥

"Doubting for a moment wether farther off in the lake he saw a lotus-flower or the face of a maiden, the youth recognised her by her coquettish graces: for they dwell not in the company of the egret."

Kir. ix. 67:

रुन्धती नयनवाक्यविकाशं सादितोभयकरा परिरम्भे ।
व्रीडितस्य ललितं युवतीनां क्षीबता बहुगुणैरनुजह्रे ॥

"Intoxication, hindering the free use of the girls' eyes and speech, making both their hands to hang down in the embrace, thus imitated the effect of Modesty by many of its outward signs."

Śiś. x. 30:

कुर्वती मुकुलिताक्षियुगानामङ्गसादमवसादितवाचाम् ।
ईर्ष्ययेव हरता ह्रियमासां तद्गुणः स्वयमकारि मदेन ॥

"Intoxication, rendering stiff the limbs of the girls whose eyes were closed, and whose words became indistinct, removed their Modesty, as if jealous of it, and put on Modesty's appearance."

Kir. IX. 35:

न स्रजो रुरुचिरे रमणीभ्यश्चन्दनानि विरहे मदिरा वा ।
साधनेषु हि रतेरुपधत्ते रम्यतां प्रियसमागम एव ॥

"The young women took no delight in wreaths nor in sandal nor in wine while their lovers were absent; for it is the meeting with them which makes pleasant the implements of pleasure."

Mâgha gives a different turn to this idea Śiś. IX. 50:

न मनोरमास्वपि विशेषविदां निरचेष्ट योग्यमिदमेतदिति ।
गृहमेष्यति प्रियतमे सुदृशां वसनाङ्गरागसुमनःसु मनः ॥

"While expecting the visits of their lovers, the fair-eyed ones were unable to decide which of all their beautiful things, the clothes, the unguents, and the flowers, would suit them best, though they were fine judges of such things."

Here Mâgha has decidedly improved on the original. But he is not always equally happy in the changes which he introduces. Kir. VIII. 45:

परिस्फुरन्मीनविघट्टितोरवः सुराङ्गनास्त्रासविलोलदृष्टयः ।
उपाययुः कम्पितपाणिपल्लवाः सखीजनस्यापि विलोकनीयताम् ॥

"The (bathing) nymphs whose thighs were touched by the nimble fish, looked aghast and moved their slender hands: (thus) they offered a sight attractive even to their female companions."

Śiś. VIII. 24:

त्रस्यन्ती चलशफरीविघट्टितोरूर्वामोरूरतिशयमाप विभ्रमस्य ।
क्षुभ्यन्ति प्रसभमहो विनापि हेतोर्लीलाभिः किमु सति कारणे रमण्यः ॥

"Trembling when her thigh was touched by a nimble fish, the handsome-thighed maiden discovered extraordinary graces: without any ground, by mere coquetry, girls affect great fright indeed; and greater still is their fright, if there be a cause for it."

The reader will have remarked that Mâgha has taken over the phrase **विघट्टितोरु** from the original, as he has done with single words in some of the verses quoted above. But he tries to make up for

this loan by introducing a *śabdâlaṁkâra*, the *Lâṭânuprâsa,* in *vâmorû* at the same time showing his attention to niceties of grammar; for the latter word has a long *û* according to Pâṇ IV, 1, 70, while the vowel in *vighaṭṭitoru* is short.[1]

Mâgha betrays the same ambition of dignifying his imitations from Bhâravi by verbal ornaments in some of the verses quoted above. Thus we find in the second pâda of the verse X. 30 the Chhekânuprâsa; the verse VII. 57 is remarkable for its *chheka-* and *vṛitti-anuprâsas;* and the last pâda of the verse IX. 50 contains a *yamaka.*

However Mâgha's imitations are sometimes of a different kind; he combines in one verse suggestions from two or more verses of Bhâravi, or amplifies and expands one conceit of his predecessor in two or more couplets of his own. Take for instance Kir. VII. 32 and 34:

आयस्तः सुरसरिदोघरुद्धवर्त्मा संप्राप्तुं वनगजदानगन्धि रोधः ।
मूर्धानं निहितशिताङ्कुशं विधुन्वन्यन्तारं न विगणयांचकार नागः ॥ ३२ ॥

"The elephant striving to get across the stream of heavenly Gangâ, the opposite shore of which was fragrant with the ichor of wild elephants, shook his head under the sharp hook of the driver, and did not heed him."

अघ्राय क्षणमतितृष्यतापि रोषादुत्तीरं निहितविवृत्तलोचनेन ।
संपृक्तं वनकरिणां मदाम्बुसेकैर्नाचेमे हिममपि वारि वारणेन ॥ ३४ ॥

"Smelling an instant at the water impregnated by the ichor of wild elephants, and glancing furiously with dilated eyes at the opposite bank, the elephant did not drink the cool liquid, thirsty as he was."

Mâgha condenses the description of these scenes in one verse Śiś. V. 33:

---

[1] The Calcutta edition samvat 1925, and the new Bombay edition (1888) have the long *u* also in the first compound. But this is a mistake (probably of the *editio princeps*). Mallinâtha however must have found the first word spelt with a short *u* for he comments expressly on the long *u* of the *second* word only. Mâgha was to well versed in grammar to commit such a blunder, and besides Bhâravi would have taught him how to spell the word.

नादातुमन्यकरिमुक्तमदाम्बुतिक्तं
धूताङ्कुशेन न विहातुमपीच्छताम्भः।
रुद्धे गजेन सरितः सरुषावतारे
रिक्तोदपात्रकरमास्त चिरं जनौघः॥

"The furious elephant, who would not drink the water flavoured by the ichor of other elephants, nor leave it, shaking off the driver's hook, blocked up the passage to the river so that the people had to wait there with empty vessels in their hands."

But he works out the suggestions from Bhâravi's first stanza in two other verses v. 36, 41:

गण्डूषमुज्झितवता पयसः सरोषं
नागेन लब्धपरवारणमारुतेन।
अम्भोधिरोधसि पृथुप्रतिमानभाग-
रुद्धोरुदन्तमुसलप्रसरं निपेते॥३६॥

"The elephant who, scenting a rival, squirted out the water he was drinking, fell down on the shore of the lake, cleaving the ground with his massive teeth up to their root."

प्रत्यन्यदन्ति निशिताङ्कुशदूरभिन्न-
निर्याणनिर्यदसृजं चलितं निषादी।
रोद्धु महेभमपरिव्रढिमानमागा-
दाक्रान्तितो न वशमेति महान्परस्य॥४१॥

"The driver was unable to keep back the elephant turning on his rival, though he deeply pricked with his sharp hook the corner of the beast's eye so that the blood trickled down; for the mighty ones are not subdued by violence."

In such cases it may sometimes be doubtful wether Mâgha copied from Bhâravi or from nature. For we must always keep in mind that Mâgha is a poet of the very first order, who combines a vivid imagination with an acute observation of life. It would be to little purpose to give at lenght all passages in composing which Mâgha may be assumed to have had before his mind — in some cases I should

say before his eyes — the work of Bhâravi. I therefore conclude this paragraph with a list of parallel passages from those parts of both poems which treat of the same subjects — premising however that my list lays no claim to be considered complete. K. II, 59, Ś. II, 2, XIII, 61; K. VII, 36. Ś. V, 39; K. VI, 11, Ś. V, 40; K. VII, 31, Ś. V, 46; K. X, 20, Ś. VI, 33; K. X, 3, Ś. VII, 6; K. VIII, 16, Ś. VII, 40; K. VIII, 7, Ś. VII, 41; K. VIII, 19, Ś. VII, 57; K. VIII, 14, Ś. VII, 58; K. XIV, 32, Ś. VIII, 2; K. VIII, 29, Ś. VIII, 7, 8; K. VIII, 57, Ś. VIII, 9; K. VIII, 31, Ś. VIII, 12; K. VIII, 27, Ś. VIII, 14. K. VIII, 44, Ś. VIII, 16; K. VIII, 56, Ś. VIII, 18; K. VIII, 46, Ś. VIII, 20; K. VIII, 33, Ś. VIII, 22; K. VIII, 45, Ś. VIII, 24; K. VII, 37, Ś. VIII, 25; K. VIII, 33, Ś. VIII, 26; K. VIII, 35, 36, Ś. VIII, 29; K. VIII, 50, Ś. VIII, 36—38; K. VIII, 41, Ś. VIII, 41; K. VIII, 54, Ś. VIII, 43; K. VIII, 32, Ś. VIII, 47; K. VIII, 38, Ś. VIII, 50, 58; K. VIII, 39, Ś. VIII, 54; K. VIII, 52, Ś. VIII, 55; K. IX, 6, Ś. IX, 2, 5; K. IX, 2, Ś. IX, 8; K. IX, 16, Ś. IX, 16; K. IX, 11, Ś. IX, 19; K. IX, 15, Ś. IX, 19, 20; K. IX, 33, Ś. IX, 40; K. IX, 35, Ś. IX, 50; K. IX, 37, Ś. IX, 78; K. IX, 55, Ś. X, 7; K. IX, 57, Ś. X, 9; K. IX, 56, Ś. X, 11; K. IX, 68, Ś. X, 18, 29, 35; K. IX, 36, Ś. X, 20; K. IX, 70, Ś. X, 21, 28; K. IX, 60, Ś. X, 24; K. IX, 67, Ś. X, 30; K. IX, 52, 53, Ś. X, 34; K. IX, 52, Ś. X, 44; K. IX, 72, Ś. X, 72; K. IX, 48, Ś. X, 73.

V.

The facts we have been examining, permit us to consider Mâgha as the rival of Bhâravi, at least of Bhâravi's fame as the then most admired poet. I have reserved one argument for this proposition, an argument which at first sight will appear startling, but which will now, that the relation between the two poets has been made out, be admitted as rather probable. It is derived from the names of the poets themselves. Whatever may have been the original etymology of *Bhâravi,* that word naturally suggests some such meaning as 'the sun *(ravi)* of brilliancy' *(bhâs).* And *Mâgha,* which word does not occur again as a proper name and may therefore be a *nom de plume,* looks as if chosen by the rival of Bhâravi in order to proclaim his superiority

to him. For Mâgha, the month of January, certainly does deprive the sun of his rays.[1]

Though it may be regarded as the principal ambition of Mâgha to prove himself the equal of Bhâravi he occasionally emulates also Kâlidâsa. The ninth canto of the Raghuvaṁśa contains 54 stanzas in the Drutavilambita metre, the last line of each stanza contains a *yamaka* (e. g. verse 1 *yamavatâmavatâṁ cha dhuri sthitaḥ*). Similarly the sixth canto of the Śiśupâlavadha contains 66 stanzas, each adorned by the same kind of *yamaka*. This canto is devoted to the description of the seasons, and likewise the corresponding one of Kâlidâsa contains a long description of spring (24—48). The correspondence between these cantos can be traced farther; for in Ragh. v. 9 after those 54 stanzas in Drutavilambita follow 28 in 12 different metres, and in Śiś. VI, thirteen stanzas in eight different metres; a greater variety of metres than usually exhibited at the end of cantos in both poems. As regards similarity of subjects (except those also contained in the Kir.) the end of Ragh. V. V compares with Śiś. XII, and the latter part of Ragh. V. 13 with Śiś. XIII.

It may be supposed that Mâgha vied also with other poets whose works are lost to us. I will mention only that Śiś. XVI. 21—35 contains what is usually called a *durjananindâ*. This is a favourite topic with later poets, and is sometimes introduced at the beginning of some kâvyas e. g. of the Gauḍavaha, the Dharmaśarmâbhyudaya, the Śrîkaṇṭhacharita, the Vikramâṅkacharita. From the quaintness of Mâgha's remarks on this head it is likely that many former poets had tried their ability on this inexhaustible subject.

---

[1] Compare the following couplet by Râjaśekhara:

कृत्स्नप्रबोधकृद्वाणी भा रवेरिव भारवेः ।
माघेनेव च माघेन कम्पः कस्य न जायते ॥

and another couplet I dont know by whom:

माघेन विघ्नितोत्साहा नोत्सहन्ते पदक्रमे ।
स्मरन्तो भारवेरेव कवयः कपयो यथा ॥

I read स्मरन्तो instead of स्मरतो which the Subhâshitaratnabhâṇḍâgâra gives.

The construction we can put on the results of the foregoing discussion, would be the following. Mâgha endeavoured to force his claim to be acknowledged the greatest poet of his age, by contending with his most famous predecessors. His most arduous task which he seems to have had most at heart, was to outdo Bhâravi, who as may inferred, was at that time looked upon as the greatest poet lately risen to universal fame.

However it is obvious that Mâgha had still another end in view viz that of celebrating by his poem the glory of Vishṇu in the form of Kṛishṇa, while Bhâravi had sung the praises of Śiva. The religious, or rather sectarian tendency of the Kirâtârjunîya probably made this poem notwithstanding all its beauties and excellencies less acceptable to all those sects that did not acknowledge Śiva as the supreme deity. The Vishṇuites certainly must have felt jealous of the support which even poetry gave to the rival sect, and hence a zealous follower of their own sect, who was a favourite of Sarasvatî, must have had a strong inducement to set up as a rival of Bhâravi.

Keeping in mind all that has been said before, we are now in a position fully to understand the meaning of the last verse in the Śisupâlavadha which runs thus:

श्रीशब्दरम्यकृतसर्गसमाप्तिलक्ष्म
लक्ष्मीपतेश्चरितकीर्तनमात्रचारु[1] ।
तस्यात्मजः सुकविकीर्तिदुराशयादः
काव्यं व्यधत्त शिशुपालवधाभिधानम ॥

"(Dattaka's) son, *ambitious to obtain the fame of an excellent poet,* composed this poem called Śiśupâlavadha, embellished by the word Śrî at the end of every canto, which poem is solely commendable for its celebrating the deeds of the Lord of Lakshmî."

---

[1] This is the reading of Vallabhadeva; the Calcutta edition has instead of मात्रचारु the words चारु माघः The name of Mâgha need however not been expressly mentioned, as the poet has taken care to preserve it by the Chakrabandha at the end of canto 19.

VI.

The religious motive which actuated Mâgha, is such that it may have induced a poet of another sect to follow in the steps of Mâgha. If an imitator of Mâgha was not generally acknowledged as a Mahâkavi, he was pretty sure to be considered one by his own sect. Such an imitation of the Śiśupâlavadha has been produced by the Jainas. This is Harichandra's Dharmaśarmâbhyudaya, published in the Kâvyamâlâ. That Harichandra imitated Mâgha is evident from his slavishly copying part of the plan of his work. I here give the arguments of the parallel cantos in both works with such details as make the agreement appear still closer.

Śiś. IV and Dharm. X description of mountain scenery. Various metres, beginning with Upajâti. Every third verse contains a *yamaka*.

Śiś. V and Dharm. XI description of the seasons. Metre, Drutavilambita. Each verse contains a *yamaka*.

Śiś. VII and Dharm. XII. Gathering flowers.

Śiś. VIII and Dharm. XIII. Bathing.

Śiś. IX and Dharm. XIV. Description of evening and night, moonrise, the toilet of the ladies etc.

Śiś. X and Dharm. XV. Drinking and love making. Metre, Svâgata.

Śiś. XI and Dharm. XVI, 1—37. Description of morning.

Śiś. XII and Dharm. XVI rest. Arrival at the end of the journey.

Śiś. XIX and Dharm. XIX. Fighting. Metre, Anushṭubh-śloka. Every second verse contains a verbal artifice most of which are common to both works. Mâgha gives his name and the title of his work in a Chakrabandha verse 120; Harichandra has produced three similar artificial verses for the same purpose.

Before I show in what way Harichandra borrowed from his model, it must be mentioned that he does not restrict his imitation to Mâgha. H. E. DR. VON BÖHTLINGK has drawn my attention to Dharma. X. 42 as an imitation of Kirât. V. 7. In Dharma. IV, 59 a whole pâda from Kumâras. I. 31 is inserted; but this is rather a witty appropriation, or a travesty, of a passage supposed to be known to all, than

broad borrowing. But he chiefly draws his ideas from Mâgha so that in reading the Dharm. one is constantly reminded of some passage in the Śiś. I shall give only a few instances from Dharm. xv subjoining to every verse of Harichandra's the original from the Śiś., so that the reader may easily form an opinion on the nature of the relation between the original and the imitation.

Dharm. xv. 50:

सीत्कृतानि कलहंसकनादः पाणिकङ्कणरणत्कृतमुच्चैः ।
ओष्ठखण्डनमनोभवसूत्रे भाष्यतां ययुरमूनि वधूनाम् ॥

Śiś. x. 75:

सीत्कृतानि मणितं करुणोक्तिः स्निग्धमुक्तमलमर्थवचांसि ।
हासभूषणरवाश्च रेमण्याः कामसूत्रपदतामुपजग्मुः ॥

Dharm. xv. 41:

कुन्तलाञ्जनविचक्षणपाणिः प्रोन्नमय्य वदनं वनितायाः ।
कोपि लोलरसनाञ्चललीलालालनाचतुरमोष्ठमधासीत् ॥

Śiś. x. 52:

ह्रीभरादवनतं परिरम्भे रागवानवटुजेष्ववकृष्य ।
अर्पितोष्ठदलमाननपद्मं योषितो मुकुलिताक्षमधासीत् ॥

Dharm. xv. 42:

पीवरोच्चकुचतुम्बकचुम्बिन्यापुपोष कमितुः करदण्डे ।
वल्लकीत्वमनुताडिततन्त्रीक्वाणकूजितगुणेन पुरन्ध्री ॥

Śiś. x. 42:

आसु लङ्घितवतीष्टकराग्रे नीविमर्धमुकुलीकृतदृष्ट्या ।
रक्तवैणिकहताधरतन्त्रीमण्डलक्वणितचारु चुकूजे ॥[1]

From these quotations which might easily be multiplied, it will be clear to what extent Harichandra may be called an imitator of Mâgha. He certainly varies the ideas which he borrows, but the alterations do not lend to his verses the appearance of novelty; they therefore invariably fall short of the original. Yet it is but just to

[1] The same conceit has been imitated by Ratnâkara, Haravijaya I. 9.

state that Harichandra is not a bad imitator, and that his work will have given delight to his readers. His ambition apparently was to provide the sect to which he belonged with a Mahâkâvya, the subject of which was furnished by Jaina history, so that a staunch professor of that religion need not go beyond the pale of his community in quest of refined poetry.

Harichandra's time has not been made out as yet. Professor PETERSON, who has discovered the Dharmaśarmâbhyudaya, intimates as his opinion, that the author is not identical with the Harichandra who is praised by Bâṇa.[1]

This opinion is certainly correct. Harichandra is younger than Bâṇa by at least a century. For he imitates, to say the least, very closely some verses of Vâkpati's Gauḍavaha. As the subject is of some interest, I shall confront some of them with Harichandra's imitations.

Gauḍavaha 220:

भीयपरित्ताणमइं पइस्समसिणो तुहाधिरूढस्स ।
मस्से सङ्काविहुरे ण वेरिवग्गे वि अवयासो ॥

"As thy sword had vowed to protect the terrified, it could not, I should say, show its valour even against thy enemies, for they too were trembling with fear."

Here is Harichandra's imitation, Dharm. II. 28, which is not much more than a translation of the Prâkrit verse into Sanskrit:

भयातुरत्राणमयीमनारतं महाप्रतिज्ञामधिरूढवानिव ।
न भूरिशङ्काविधुरे रिपावपि क्वचित्तदीयासिरचेष्टताहितम् ॥

Gauḍavaha 221 runs thus:

कोऊहलेण आहवपलोइया गारवोप्पियकरेण ।
पट्ठीओ परामुट्ठा तुमाइ पणयाण वेरीण ॥

"Out of curiosity you (Yaśovarman) *touched* with your majestically applied hand the prostrate enemies' backs, on which you had *looked* in battle."

---

[1] See his Report for 1883—84, p. 77.

In Harichandra's imitation in Dharma. ɪɪ. 8 the idea is more quaintly, but not better expressed than in the original:

वितीर्णमस्मभ्यमनेन संयुगे पुनः कुतो लब्धमितीव कौतुकात् ।
स कस्य पृष्ठं न नतारिभूभुजः कराग्रसंस्पर्शमिषाद्व्यलोकयत् ॥

"He (the king) inspected, as it were, by the touch of his fingers the back of every prostrate hostile king, as if he wondered how they had *recovered* (the back) which they had *given* (i. e. shown) him in battle."

Gauḍavaha 101:

चलियम्मि जम्मि वियणाविहुयफणामण्डलो वि णो मुयइ ।
महिवेढं बलभरखुत्तरयणसंदाणियं सेसो ॥

"When (Yaśovarman) went to war, Śesha could not, though he shook in anguish his expanded hood, remove from his head the disc of the earth which firmly adhered to his head-jewels into which it had been driven by the pressure of (the king's) army."

Harichandra's version of this couplet is little more than an expansion of the original. I give therefore the text only. Dharm. ɪɪ. 6:

तदा तदुत्तुङ्गतुरङ्गमक्रमप्रहारमज्जन्मणिशङ्कुसंहताम् ।
न भूरिबाधाविधुरोप्यपोहितुं प्रगल्भतेद्यापि महीमहीश्वरः ॥

I conclude these quotations with Gauḍ. 771:

आसन्नपिययमाहरघडन्तफुडदसणकिरणभावेण ।
जा मुहरसासवं पिव पिवन्ति लीलामुणालेहिं ॥

"Who (the maidens) seemed to sip the wine from (their lovers') mouth by means of playfully applied white lotus-fibres in the shape of rays proceeding from the teeth through the opened lips of their lovers who were close by."

Dharm. xv. 19:

कान्तकान्तदशनच्छददेशे लग्नदन्तमणिदीधितिरेका ।
आबभावुपजनेपि मृणालीनालकैरिव रसं प्रपिबन्ती ॥

"Notwithstanding the company there present, the maiden appeared to drink the liquor (out of her lover's mouth) by means of

canules of white lotus-fibres, for the rays of her jewel-like teeth fastened on the beautiful lips of her lover."

Compare also Gauḍ. 106 with Dharm. II. 22; Gauḍ. 102 with Dharm. II. 23; Gauḍ. 803 with Dharm. V. 32. These instances could no doubt be multiplied by a careful examination of both works. For our purpose we need no farther proof to show that Harichandra largely copied from Vâkpati. As Vâkpati flourished about the middle of the eighth century, Harichandra must be younger.

We need not wonder that Vâkpati was imitated by a poet who was fascinated by Mâgha. For Vâkpati is a first-rate poet, and would have been generally acknowledged as such, but for the language in which he composed his works. He got the title *Kavirâja* presumedly from Yaśovarman; and I make no doubt that this author is meant by the Kavirâja who is mentioned by Vâmana (Kâvyâl. IV. 1. 10).[1] There is still less cause for wonder that Harichandra, a Jaina, should have imitated Vâkpati. For we know that the Jainas were given to studying the Gauḍavaho.

After this digression we return now to our principal object.

VII.

I must now enter on the most difficult part of our subject, the question about the age of Bhâravi and Mâgha. As Bhâravi is wholly silent about himself, we must rely on other proofs for fixing the time in which he flourished. The Aihole inscription dated Śaka 556 or AD 634 mentiones Bhâravi together with Kâlidâsa as famous poets.[2] Accordingly Bhâravi must be older than that date. A quotation from the Kirâtârjunîya (a pâda of XIII. 14) occurs in the Kâśikâ on Pâṇ. I. 3. 23,[3] as Professor KIELHORN has pointed out. However this fact does not help us to advance beyond the conclusion derived from the poet's mention in the Aihole inscription.

[1] Suggested by Hâla 2?
[2] See *Ind. Ant.* VIII, 239.
[3] See *Ind. Ant.* XIV, 327.

Mâgha has appended to the Śiśupâlavadha five stanzas, in which he gives his pedigree. His grandfather Suprabhadeva was prime minister of a king, whose name is variously spelt as Varmalâkhya, Varmalâta, Varmanâma, Nirmalânta, Dharmanâbha, Dharmadeva, or Dharmanâtha;[1] of what country he was, we do not know. His father was Dattaka and bore a second name Sarvâśraya. Unfortunately this information does not enable us to fix the time of Mâgha. Nor are the legends,[2] told in Vallâla's Bhojaprabandha and in Merutuṅga's Prabandhachintâmaṇi, of any use for chronological purposes. For they would make us believe that Mâgha was a contemporary of king Bhoja of Dhârâ who lived in the eleventh century. This is however a palpable anachronism. For passages from the Śiśupâlavadha are already quoted in the Kâvyâlaṁkâra Vṛitti of Vâmana[3] who must be referred to the end of the eighth or the beginning of the ninth century. Mâgha therefore must have lived before the ninth century. But from internal evidence, which is alone available in our case, he can be shown to be anterior to the seventh century. For Bâṇa and Subandhu have borrowed from Mâgha as I shall now prove. DR. CARTELLIERI has shown that Bâṇa borrowed from Subandhu; it is therefore not unlikely that he should also have borrowed from Mâgha. In a description of the moonrise, Kâdambarî, ed. Peterson, p. 160, 17—20 we read **शनैः शनैश्चन्द्रदर्शनान्मन्दमन्दस्मितायाः दशनप्रभेव ज्योत्स्ना निष्पतन्ती निशाया मुखशोभामकरोत्। तदनु रसातलादवनीमवदार्योन्नच्छता शेषफणामण्डलेनेव रजनीकरबिम्बेनाराजत रजनी।**

Compare Śiś. IX. 25—26:

वसुधान्तनिःसृतमिवाहिपतेः पटलं फणामणिसहस्ररुचाम्।
स्फुरदंशुजालमथ शीतरुचः ककुभं समस्कुरुत माघवनीम्॥
विशदप्रभापरिगतं विबभावुदयाचलव्यवहितेन्दुवपुः।
मुखमप्रकाशदशनं शनकैः सविलासहासमिव शक्रदिशः॥

[1] See preface p. 4 of the new Bombay edition of the Śiś. by Durgâprasâda and Śivadatta.

[2] They are given at lenght in the preface of the new Bombay edition of the Śiś.

[3] Śiś. I. 12, 25. X. 21. XIV. 14 in Kâvyâl. V. 1, 10; V. 2, 10; V, 1. 13; IV. 3, 8, respectively.

Bâṇa's description reads like a reminiscence from the Śiśupâlavadha. That these passages are intimately connected is moreover proved by the fact that the two conceits immediately follow each other in both works though in an inverted order. The slight alteration in Bâṇa's second sentence was, I suppose, caused by his recollecting a similar passage and combining it or mixing it up in his memory with the above quoted verse. That passage, Śiś. IV. 1 runs thus:

निश्वासधूमं सह रत्नभाभिर्भित्त्वोत्थितं भूमिमिवोरगाणाम्।

The words **भित्त्वोत्थितं भूमिम्** correspond to Bâṇa's **अवनीमवदार्योद्गच्छता**. This circumstance proves beyond doubt, I should think, that Bâṇa has borrowed from Mâgha.

I now turn to Subandhu, the celebrated predecessor of Bâṇa. I have noted the following passages which seem to be imitations from Mâgha. Subandhu in a lengthy description of the morning has the following conceit (p. 252 Calcutta edition): **मत्संगतिप्रवृद्धो वारुणीसमागमाद्द्विजपतिरेष पतिष्यतीति हसन्त्यामिवाखण्डलककुभि** "when the (guardian nymph of the) Eastern region seemed to wear a bright smile, because she watched the Moon (her lover) who had brightened in her embrace, now sinking low through keeping company with (her rival the nymph of) the Western region". — The last words have a double meaning which may be rendered: the illustrious lord of the Brahmans *(dvijapati)* becoming an outcast by being addicted to liquor *(vâruṇî)*. Compare Śiś. XI, 12:

उदयमुदितदीप्तिर्याति यः संगतौ मे
पतति न वरमिन्दुः सोपरामेष गत्वा।
स्मितरुचिरिव सद्यः साभ्यसूयं प्रभेति
स्फुरति विशदमेषा पूर्वकाष्ठाङ्गनायाः॥

"The light in the eastern sky becomes suddenly bright, as if the (guardian nymph) indignantly laughed at (her lover) the Moon who with splendour bright had attained eminence in her embrace, but who was now sinking low in going to her rival (or the West)."

The idea being exactly the same in both passages, it can be demonstrated that Subandhu borrowed from Mâgha, by an argument

which Dr. Cartellieri has so successfully used in order to prove Bâṇa's posteriority to Subandhu, viz the circumstance, that the borrower not simply reproduced the original idea, but refined it by adding a subtle double meaning.

Another instance of borrowing is furnished by the following passage of the Vâsavadattâ p. 52, occurring in a description of the morning: नवनखपदसंसक्तकेशनिर्मोकवेदनाकृतसीत्कारनिर्गतदुग्धमुग्धदशनकिरणच्छटाधवलितभोगावासासु. "The sleeping rooms of the ladies were whitened by the mass of rays issuing from their milk-white teeth shown when they drew in their breath under the pain of detaching the hair which adhered to the fresh marks of (their lovers') nails."

Compare Śiś. xi, 54:

सरसनखपदान्तर्दष्टकेशप्रमोकं
प्रणयिनि विदधाने योषितामुल्लसन्त्यः।
विदधति दशनानां सीत्कृताविष्कृतानां
अभिनवरविभासः पद्मरागानुकारम् ॥

"The resplendent rays of the rising sun lend the colour of rubies to the ladies' teeth shown when they drew in their breath under the pain of the lover's detaching from the still wet marks of his nails the hair sticking to the wounds."

Subandhu has given to the idea expressed in Mâgha's verse a different turn in order that his borrowing may be concealed.

Our discussion has proved that Mâgha is anterior to Subandhu and Bâṇa. Bâṇa lived in the first half of the seventh century, he gives great praise to Subandhu who accordingly must be older, and belongs at least to the beginning of the seventh or the end of the sixth century. Now I think we may be pretty sure that Mâgha was dead when Subandhu wrote his Vâsavadattâ. For had Mâgha then be among the living, Subandhu who, as we have seen, knew the Śiśupâlavadha, could not have spoken of the contemporary poets in the contemptuous terms he uses in that wellknown verse which occurs in the poet's introduction to the Vâvasavadattâ:

सा रसवत्ता विहता नवका विलसन्ति चरति नो कं कः।
सरसीव कीर्तिशेषं गतवति भुवि विक्रमादित्ये ॥

"The fullness of taste is gone, new makers of verses are thriving, every one attacks everybody else (or: the prowess has perished, paltry moderns disport themselves, and the strong devour the weak) now that Vikramâditya exists only in the memory of mankind, even as a lake whose water is gone, and in which no more the egret sports nor the heron strides about."

Whatever may be thought of Vikramâditya whether Mâgha lived at his court or not, thus much is certain that a poet who fully deserved universal fame, could not be ranked among the *navakâḥ*. We therefore cannot place Mâgha later than about the middle of the sixth century; and Bhâravi who is older than Mâgha by at least a few decades, about the beginning of the sixth century.

It should however be kept in mind that these calculations do not fix the time at which these authors lived, but the limit after which they cannot be placed.

VIII.

In concluding this discussion I make bold to hazard a few remarks on the tradition about Mâgha's personal history. Merutuṅga, besides enlarging on Mâgha's connection with king Bhoja, relates that he began as a rich man, but lavishing all his money on the needy, ended poor. This story is supported by some facts which can be gathered from the poet's own Praśasti. His family apparently was noble and wealthy. For we learn from verses 1—2 of the Praśasti that his grandfather Suprabhadeva was prime minister to some king, a situation which in India generally brings much money to its owner. Whether Suprabhadeva's son, Dattaka, continued in office or not, cannot be made out with certainty from verses 3—4. But from the name Sarvâśraya 'the asylum of all' which the people gave him, and from the praise bestowed on him by his son, we may conclude that he exercised no small influence over his countrymen, which presup-

poses great riches to back it. His son, our poet, does not mention any patron of his. Accordingly we may infer that he lived as an independent gentleman of easy means, since he came from a wealthy family. But as an opulent poet courting universal fame, will be courted by greedy flatterers, and as Mâgha seems to have lived fast (for he describes the pleasures of life apparently as one who did know them not merely from books) we may credit him with having run through his fortune and having at last landed in indigence, as both versions of the legend relate. I am further inclined to give credence to the tradition that Mâgha was a native of Gujarât; for as such he would be familiar with the western ocean and with mount Girnâr, which are described in the third and fourth cantos of the Śiśupâlavadha.

I intend continuing this inquiry regarding the earliest Mahâkâvyas in some later number. The results of this discussion will, I trust, serve as a sound basis for my future researches.

Beiträge zur Erklärung der altpersischen Keilinschriften.

Von

Friedrich Müller.

Inschrift von Naqš-i-Rustam A, 56—60.

56. *martijā hjā auramazdāh*
57. *ā framānā hauwtaij gas*
58. *tā mā ϑaaja paϑim*
59. *tjām rāstām m(ā)*
60. *awarada mā stanawa.*

Uebersetzung.

56. o Mensch! Ahura-Mazda's
57. Gebot ist für dich dieses:
58. sprich nicht Schlechtes, den Weg
59. den richtigen
60. verlass nicht, stiehl nicht!

Zeile 58 lesen alle Erklärer *ϑadaja,* wofür Oppert *ϑaćaja* setzen möchte (𐎨 *ć* für 𐎭 *d*). In beiden Fällen ist die Form lexicalisch schwierig zu deuten. Ich lese in Folge dessen *ϑaaja* (für *ϑahaja* sansk. *śāsajas*) setze also für das Zeichen 𐎭 *d* das Zeichen 𐎠 *a.*

Die Form in Zeile 60 *starawa* oder *stabawa* (𐎼 *r* — 𐎲 *b*) ist schlechterdings nicht zu erklären, da der Stamm *star-u-* (VIII. Classe)

blos ‚streuen' bedeuten könnte, der Stamm *stabu-* dagegen ein grammatisches Monstrum wäre. Ich lese daher *stanawa* (𐎿𐎫 *n* an Stelle von 𐎿𐎫 *b*), welches das Prototyp des neupersischen ستدن, ستادن Präs. ستنم repräsentirt.

Inschrift von Behistân I, 66—71.

Im Anschluss an den in dieser *Zeitschr.* I, S. 135 erläuterten Absatz setze ich die darauf folgende Stelle hieher, in deren Auffassung ich von Spiegel wesentlich abweiche. Zum besseren Verständnisse des Ganzen erlaube ich mir den Original-Text mit Interpunctionen zu versehen. Der Text lautet:

66. . . . . . *adam. kāram gāϑwā awāstājam pārsam (ć) ā mādam (ć)*
67. *ā utā anijā dahjāwa jaϑā paruwam(ć)ij awaϑā; adam tja parāba(rta)*
68. *m patijābaram, wašnā auramazdāha ima adam akunawam; adam hamataχ(šaij)*
69. *jātā wiϑam tjām amāχam gāϑwā awāstājam jaϑā par(u)wa(m)ć (ij)*
70. *awaϑā; adam hamataχšaij wašnā auramazdāha jaϑā gaumāta h (ja magu)*
71. *š wiϑam tjām amāχam naij parābara.*

Uebersetzung:

66. . . . . . ich stellte das Volk auf seinen Platz: Persien, Medien
67. und die übrigen Provinzen wie früher (es war) also; ich brachte
68. das was hinweggenommen war, wieder herbei, durch die Gnade Ahuramazda's habe ich dies gethan; ich bemühte mich
69. bis ich unseren Clan auf seinen Platz stellte wie früher (es war)
70. also; ich bemühte mich durch die Gnade Ahuramazda's auf dass Gaumata der Magier
71. unseren Clan nicht beraubte.

jaϑā ist hier in demselben Sinne zu fassen wie *Naqš-i-Rustam A*, 42 *(jaϑ)ā χšnas(āha-diš)*.

patijažatā.

Diese Verbalform, welche in der Inschrift von *Naqš-i-Rustam A, 47* vorkommt, wird von Spiegel auf die Wurzel *až-* = awest. *az-* = griech. *αγ-* zurückgeführt und derselben in Verbindung mit *patij* die Bedeutung ‚vollführen, ausfechten' beigelegt. — Dagegen erheben sich zwei Bedenken, nämlich erstens altpers. *ž* = awest. *z* (ersteres aus *g*, letzteres aus *ǵ* hervorgegangen) und zweitens das kurze *a* vor *ž*, an dessen Stelle, wenn unsere Form zu *až* gehören würde, ein langes *a* stehen müsste. Das erstere Bedenken liesse sich vielleicht durch die Hinweisung von altpers. *waž* = awest. *waz-* und litu-slavisch *akmen-*, *kamen-* = iran. *asman-*, sansk. *ašman-* und ähnliche Fälle beseitigen, dagegen nicht das zweite auf das kurze *a* bezügliche Bedenken, da das Augment im Altpersischen regelmässig gesetzt und nirgends weggelassen wird.

Angesichts dieser Schwierigkeiten beziehe ich die Form *patijažatā* nicht auf eine Wurzel *až,* sondern auf die bekannte Wurzel *žan-,* deren Bedeutung in Verbindung mit der Präposition *patij* unserem ‚schlagen' entsprochen haben dürfte. Die Wurzel *až* ist daher aus dem altpersischen Glossar gänzlich zu streichen.

pirāwa.

Ich habe über dieses Wort in dieser *Zeitschrift* I, S. 224 gehandelt. Ich ziehe nun die dort gegebene Erklärung von *pirāwa* als Ablativ des Stammes *piru-* zurück, und fasse es als Ablativ des Stammes *pirāu-* (dessen Flexion mit jener von *dahjāu-* identisch sein dürfte). Das altägyptische *PIRU* kann ebenso gut *piru* als auch *pirau* oder *pirou* ausgesprochen werden.

nijapaišam.

Ich lese nun *nijapaišam* statt des gewöhnlich gelesenen *nijapišam* (*Behistān* IV, 71.). Die Form ist, wie ich bestimmt glaube, ein Imperfectum und kein Aorist, da der sogenannte sigmatische Aorist schon im Awesta nur spärlich auftritt und in den Keilinschriften sich

gar nicht findet.[1] *nijapaišam* stellt sich ganz zu neupers. نویسم (*ni-wēsam*). In Betreff des *š* an Stelle des im Altpersischen zu erwartenden und im Neupersischen auch erscheinenden *s* bemerke ich, dass von *Farhang-i-šuūrī* neben نویسم auch نویشم angegeben wird und verweise auf den Wechsel zwischen *s* und *š*, wie er im altpers. *suguda* und *šuguda* (*Naqš-i-Rustam A,* 23) und im Alt- und Neu-Iranischen vorliegt.

wisanāhj.

Diese Form, welche *Behistān IV,* 71, 73, 77 (an der letztern Stelle *wisanāha-diš*) erscheint, ist sehr schwierig zu deuten, da eine Wurzel *san* (indogerm. *ḱan*) in der Bedeutung ‚zerstören‘ nicht existirt. Man muss dann entweder annehmen, dass *san* eine Nebenform zu *kan* (*ḱan* = *kan*) repräsentirt oder zur Emendation seine Zuflucht nehmen, also direct *kan* für *san* schreiben (𐎣 *k* für 𐎿 *s*). Die Wurzel *san* ist auch deswegen auffallend, weil alle mit einfachem *s* anlautenden awestischen Wurzeln im Altpersischen mit *ϑ* geschrieben erscheinen und *s* hier bloss in Eigennamen (*saka, sakuka, sikajauwati, suguda*) und in der sicher schlecht gelesenen Form *asarijatā* (*Behistān III,* 91) vorkommt, wofür unzweifelhaft *amarijatā* gelesen werden muss.

ardastāna.

Dieses Wort, welches auf mehreren kleinen persepolitanischen Inschriften sich findet, die der Zeit des Königs Darius I. zugeschrieben werden (bei Spiegel l) wird von den Erklärern verschieden gedeutet. Diese Erklärungen hat Spiegel (*Altpers. Keilinschriften II. A.* S. 115 ff.) zusammengestellt und daran seine eigene Erklärung geknüpft. Spiegel übersetzt das Wort durch ‚Hochbau‘, was vom Standpunkt der Etymologie auch vollkommen richtig ist. Ich glaube nun diese zu allgemein gehaltene Erklärung bestimmter fassen zu können, indem ich unser Wort mit dem armen. անդաստան (*andastan*) ‚Landhaus, Sommer-

---

[1] Wenn man Jascht xiii, 100 und in dem damit identischen xix, 86 *uz-wažaṭ* (Aorist und nicht Imperfectum, siehe Justi, *Wörterb.* S. 264) liest, dann ist allerdings altpers. *awažam* als Aorist von *waz* aufzufassen und steht der Erklärung von *nijapišam* als Aorist von *pis* nichts im Wege.

frische' identificire. Dieses dem mittelpersischen Sprachschatze entnommene Lehnwort lässt im Pahlawi [illegible] *(andastān)* voraussetzen, welches unser *ardastāna* genau wiedergeben würde.

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes scheint mir nicht, wie SPIEGEL und Anderen, ,Hochbau', im Sinne eines zu einer grösseren Höhe aufgeführten Baues, sondern im Sinne eines auf einer Anhöhe aufgeführten Baues zu sein, eines Baues, welcher bestimmt war, während der heissen Jahreszeit den Winden grösseren Zutritt zu gewähren, woraus die Bedeutung ,Sommer-Residenz, Landhaus' sich entwickelte.

Ich möchte demnach die Inschrift L übersetzen:

,Steinerne Sommer-Residenz, von einem Clangenossen des Königs Darius ausgeführt.'

Die Inschrift braucht deshalb, weil der Name des Königs Darius in ihr vorkommt, nicht nothwendig in die Zeit dieses Königs versetzt zu werden.

Die Inschrift besagt bloss, dass ein Clangenosse des Begründers der herrschenden Dynastie, also ein Verwandter der königlichen Familie, das Gebäude gebaut habe.

adakaij.

Dieses Wort wird von SPIEGEL *(Glossar)* als sehr zweifelhaft angegeben, weil es bloss an verstümmelten Stellen vorkommt, wo entweder das Wort selbst oder der Sinn des Satzes unsicher ist. — So viel ich sehen kann, sind Anfang und Ende des Wortes so ziemlich sicher, dagegen ist die Mitte unsicher. Was mich aber an der richtigen Lesung des ganzen Wortes besonders zweifeln lässt, ist die völlige Unmöglichkeit für dasselbe eine passende Etymologie aufzustellen.

Betrachtet man jene Stellen, wo *adakaij* gelesen wird, so sieht man, dass es denselben Sinn wie *adā* involvirt und dass man durch Substituirung von *adā* an Stelle des verdächtigen *adakaij* den Sinn des Satzes gar nicht ändern würde. — Auf Grund dessen möchte ich *adakaij* ganz eliminiren und *adaij* an dessen Stelle setzen. Dieses *adaij* steht für *adait* und ist aus *adā-it* entstanden, ebenso wie *naij* aus *nā-it* hervorgegangen ist.

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. Jos. Zubatý.

(Fortsetzung.)

3. Ziemlich selten ist im Veda die Form auf *-thană*. Sie kommt in der Ṛksaṃhitā nur in 19 Belegen vor (Avery 236, 256), wovon noch für unsere Zwecke drei entfallen, da in denselben das auslautende *-ă* mit dem folgenden Anlaute zusammengezogen ist (*rišāthana* x, 94, 10, *vádathana* i, 103, 5, d, *sthana* x, 94, 10). Nur viermal finden wir *-thanā*, zwölfmal *-thana*. Allerdings stehen Formen auf *-thana* fast immer vor einer Pause, nämlich im Ausgange eines Hinterstollens (in *prayāthána* viii, 27, 6, b, *rišāthana* x, 48, 5, d und *sthána* x, 63, 6, b), im Ausgange eines Vorderstollens (in *sthána* | *trišú* i, 105, 5, a, *sthána* v, 87, 6, c. viii, 30, 4, a. ix, 69, 8, c, *sthana* v, 59, 3, c. x, 94, 10 c. 97, 9, c) und vor der Cäsur einer Langzeile (in *yāthana* i, 39, 3, c); nur einmal finden wir sonst *-thana,* nämlich *pākatrá sthana devāḥ* viii, 18, 15, a, wo die Kürze höchst wahrscheinlich dem Metrum zu verdanken ist. Die Form *-thanā* steht nur inmitten des Verses vor einfacher Consonanz, allerdings, *pāthánā çaṃsāt* | *tánayasya puštíšu* i, 166, 8, d ausgenommen, immer so, dass *-nā* eine entschiedene Ausgangshebung ausmacht (in *yāthánā* i, 23, 11, c, *yāthanā* v, 55, 7, c. 57, 2, d). Die Formen auf *-thană* sind übrigens zu selten, als dass man über das Vorkommen der einen oder der anderen Variante etwas mehr als Vermuthungen aufstellen könnte; man vergleiche auch unten *-tană*.

4. Auf eigene Schwierigkeiten stösst man, will man die conjunctiven und imperativen Formen auf *-ā̆* in Betracht ziehen. Die 2. Pers. Sing. Imperat. lautet bei den thematischen Verbis auf *-ā -a* aus, die 1. Conj. auf *-ā* (ob auch *-a*?); und leider ist es in vielen Fällen schier unmöglich mit voller Entschiedenheit zu bestimmen, ob diese oder jene Form eine 1. Sing. Conj. oder eine 2. Sing. Imperat. ist. Und doch sind beiderlei Formen natürlich grundverschieden: das *-ā* der ersteren geht auf altes *-ō* zurück, während das *-ā̆* der anderen, da wir schwerlich einen Grund haben können, dieselbe von den europäischen Imperativen auf *-e* trennen zu wollen, offenbar ein *ĕ̄* repräsentirt.

Es steht fest, dass keine unzweifelhafte 1. Pers. Sing. Conj. im Veda je auf *-ă* auslautet, diese Formen stehen somit eigentlich ausserhalb unserer Aufgabe: nachdem aber der Pada — *jahā́ mṛkšā́* ausgenommen — ihre Endung, man weiss eigentlich nicht recht warum, mit *-ă* wiedergibt, wollen wir sie der Vollständigkeit halber hier nicht unerwähnt lassen. Allerdings wollen wir uns nur auf die unzweifelhaften Belegformen beschränken: es sind dies die Formen *anajā ayā jahā́* (?) *bravā mṛkšā́ rīradhā stávā* (3) *stavā hinavā.*[1] Wie gesagt, bieten diese Formen im Saṃhitātexte immer *-ā*, wiewohl, eine einzige Stelle ausgenommen (x, 89, 1, a), die Länge auch bloss dem Metrum zu verdanken sein könnte. Die betreffenden Belegstellen wollen wir hier mittheilen: x, 89, 1, a, *índraṃ stavā | nṛtamaṃ yásya mahnā́* — ii, 11, 6, a. c. d: *stávā nú ta | indra pūrviā́ mahā́ni — stávā vájram | | bāhuór uçántam — stávā hárī | sū́riasya ketū́.* iv, 18, 2, a: *nā́hám áto | nír ayā durgáhāitát.* v, 54, 1, b: *imā́ṃ vā́cam | anajā parvatacyúte.* viii, 45, 37, c: *jahā́ kó asmád īšate?* viii, 74, 13, d: *mṛkšā́ çīršā́ caturṇā́m.* x, 30, 1, d: *pṛthujráyase | rīradhā suvṛktím.* x, 39, 5, a: *purāṇā́ vām | vīríā prá bravā jáne.* x, 95, 13, c: *prá tát te | hinavā yát te asmé.*

---

[1] Man vergleiche Avery 237, 267, wo *anajā* 1, *jahā́* 1 (?), *stávā* 4 zu ergänzen, respective corrigiren. Avery's *arcā vocā* ziehen wir aus dem oben angeführten Grunde lieber nicht hieher.

5. Wollen wir in Bezug auf die Quantität des Auslautsvocales die Verbalendung *-mă* einer Prüfung unterziehen, so müssen wir zunächst die hiehergehörigen Formen in zwei wesentlich gegen einander abstossende Gruppen theilen: die eine machen die indicativen Perfectformen, die andere die übrigen Verbalformen auf *-mă* aus. Man hat schon längst hervorgehoben, dass die ersteren bei weitem häufiger und constanter im Auslaut ein *-ā* aufweisen denn die letzteren; und setzen wir voraus — zu einer entgegengesetzten Annahme sehen wir uns ja schwerlich durch irgend einen triftigen Grund veranlasst — dass die Endung *-mă* im Ind. Perf. einerseits, in den übrigen Verbalformen anderseits von Haus aus eine und dieselbe ist, so können wir eine Erklärung der berührten Erscheinung kaum irgend anderswo suchen, als in der Verschiedenheit der Betonung von beiderlei Formen: die Perfectformen auf *-mă* bewahren constanter die Länge, aus dem Grunde, weil sie immer oxytonirt sind.

Die in der Ṛksaṃhitā vorhandenen Belege von Perfectformen auf *-mă* lassen bis auf wenige Ausnahmen noch sehr deutlich die alte Regel durchschimmern, wonach von den beiden Varianten die mit kurzem Auslaute ursprünglich nur vor einer Pause (oder vor einer Doppelconsonanz) gebräuchlich war. In der Saṃhitā kommen unsere Formen in 98 Belegen vor,[1] darunter dreimal mit dem folgenden vocalischen Anlaute zusammengezogen (*jaganma* iv, 16, 18, *tasthima* ix, 112, 3, *sušumá* i, 137, 1). Sonst erscheint *-ma* 33mal, *-mā* 62mal. Die kurz auslautende Variante erscheint nun fast nur vor einer Pause, hier aber ohne jedwede Ausnahme: so am Schlusse eines hinteren, beziehungsweise selbständigen Stollens (*ūcimá* i, 161, 1, b, *ūdima* i, 161, 1, d, *dīdhima* viii, 99, 3, d, *paptima* ix, 107, 20, d, ähnlich i, 187, 11, b. v, 8, 4, b. 25, 9, b. 85, 8, b. vi, 27, 3, b. vii, 21, 4, b. viii, 25, 17, b. ix, 16, 2, c. x, 12, 8, b. 15, 13, b), am Schlusse eines Vorderstollens (*dadāçimá* i, 86, 6, a, *yuyopimá* vii, 89, 5, c, *sedima* viii, 49, 6, a), natürlich auch vor der Cäsur in einer Langzeile (*upārimá* x, 164, 3, b, *nindima* i, 161, 1, c, *vidmá* x, 15, 13, b

[1] Avery, S. 251, wo *vidmá* 34 zu corrigiren und *vivišma* zu streichen ist.

in einem viersilbigen, *ānaçma* x, 31, 3, c, *yayujma* viii, 50, 12, a, *vidmá* vi, 21, 6, d, *vidma* v, 48, 5, c. vii, 99, 1, c. x, 40, 11, a in einem fünfsilbigen Vordergliede). Vor einer Doppelconsonanz erwarten wir natürlich von vorneherein auch die kurze Endung: in dem einzigen hiehergehörigen Belege hat unter dem Einflusse des Metrums die Länge gesiegt: i, 101, 9, b, *tvāyá havíç* | *cakṛmā brahmavāhaḥ*.[1] Nur siebenmal begegnen wir dem Falle, dass mitten im Verse trotz der folgenden einfachen Consonanz die kurz auslautende Variante gewählt erscheint. Viermal handelt es sich dabei um die dritte Silbe nach der Cäsur in einer Langzeile mit viersilbigem Vordertheile, wo durch das Metrum entweder die Kürze oder die Länge metrisch zu rechtfertigen ist, je nachdem der Vers nach dem jüngeren oder dem älteren Principe gebaut ist: *yád vo devāç* | *cakṛmá jihváyā gurú* x, 37, 12, a, ähnlich iii, 1, 2, a. viii, 61, 8, c. x, 100, 7, a (sämmtlich mit *cakṛma*). Die übrigen drei Verse, sämmtlich Achtsilbler, sind mir rythmisch unklar: *ná ghā vidma çavasānāt* viii, 2, 22, b, *vidmá dātáram išám* | *vidmá dātáraṃ rayīṇám* viii, 46, 2, b, c.

Lang erscheinen die Perfectformen auf *-mā* 62mal, die oben angeführte Stelle i, 101, 9 ausgenommen immer inmitten des Verses und vor einfacher Consonanz, also ganz der alten Regel gemäss. Ein Verhältniss 7 : 61 ist zu ungleich, als dass es dem blossen Zufalle zu verdanken sein könnte. Es ist selbstverständlich, dass die vedischen Sänger Formen auf *-má* im Einklange mit den metrischen Bedürfnissen zu gebrauchen bemüht waren. Wir finden demnach die Endung *-má* vor Allem in den entschiedenen Ausgangshebungen (in der sechsten Silbe eines Achtsilblers in *cakṛmá* ii, 5, 8, d, *tasthimā* x, 136, 3, b, *rarimá* ii, 5, 7, d, *sušumá* viii, 17, 1, a, in der vorletzten Hebung einer Jagatīzeile in *sedimā* i, 89, 2, c, in der drittletzten Hebung einer Langzeile in *cakṛmá* i, 31, 18, b. iv, 2, 14, b. 17, 18, a. vii, 86, 5, b, *cakṛmā* i, 76, 3, d. 162, 7, d. iii, 52, 7, a. x, 15, 4, b,

[1] Möglicher, ja wahrscheinlicher Weise hat die Wahl der lang auslautenden Variante auch der Schluss der vorangehenden Strophe veranlasst *(tvāyá havíç | cakṛmā satyarādhaḥ)*.

rarimá iii, 14, 5, a); ferner in der dritten Silbe nach der Cäsur in einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede (*yát sīm ágaç | cakṛmá tát sú mṛḷatu* i, 179, 5, c, ähnlich *cakṛmá* i, 185, 8, a. ii, 27, 14, b. iv, 3, 2, a. 12, 4, b. 54, 3, a. v, 85, 7, d. viii, 46, 25, c. x, 10, 4, a. 70, 8, b, *cakṛmā* i, 101, 8, d [9, b]. 171, 4, d. iii, 58, 2, d. x, 12, 5, b, *dadhimá* x, 42, 6, a, *rarimá* iii, 32, 2, b. 35, 1, d. v, 43, 3, d). An sonstigen Versstellen erscheint *-má* vor einfacher Consonanz 28mal (*jagṛbhmá* 2, *marmṛjmá, rarabhmá, rarimá, vavanmá, vidmá* 22).

6. Ganz anders verhält es sich mit den übrigen Verbalformen auf *-mă*, die so häufig in den vedischen Hymnen vorkommen, dass uns hier die Statistik in Bezug auf unsere Frage einen wo möglich unzweifelhaften Aufschluss zu geben vermag. In der Ṛksaṃhitā kommen Formen auf *-mă*, die nicht Ind. Perf. sind 662mal vor:[1] 80mal mit einem folgenden vocalischen Anlaut zusammengezogen, 547mal mit *-ma*, und nur 36mal mit *-mā*. Das Verhältniss 547 : 36 ist für *-mā* jedenfalls ein sehr ungünstiges, umsomehr als in der Zahl 36 der Refrain *ágne sakhyé | má riṣāmā vayáṃ táva* (i, 94, 1—14) 14 Belege ausmacht.

Formen auf *-mă* stehen selbstverständlich überall, wo sie durch die allgemeinen Regeln geboten erscheinen. Sie stehen immer vor Doppelconsonanz, so *ákarma çrīṇántaḥ* viii, 2, 3, b, *áganma jyótir* i, 50, 10, d, *áganma tripastiám* viii, 39, 8, c, ähnlich i, 16, 9, c. 75, 2, c. 94, 3, a. ii, 9, 3, b. v, 45, 5, d. vi, 5, 7, d. vii, 52, 1, d. viii, 48, 9, c. x, 2, 4, a. 51, 3, a. 106, 11, a. 128, 5, d. Sie stehen immer in der Pause, daher im Ausgange eines hinteren oder selbständigen Stollens (z. B. *ákarma* iii, 14, 7, c. v, 29, 15, b, *áganma* iv, 5, 12, d, *aganma* iii, 33, 3, b u. s. w., im Ganzen 113mal), im Ausgange eines Vorderstollens (z. B. *aganma* x, 2, 3, a, *abhūma* vi, 44, 10, a, *arāma* vii, 56, 21, a u. s. ö., im Ganzen 58mal; darin sind begriffen auch

[1] Avery, S. 239 (wo *çṛṇavāma* 1 zu ergänzen), 240, 242 (wo *vidyáma* 30, *mádema* 21 zu lesen), 248, 252, 254, 255 (*dháma* 1, *vṛjyáma* 1), 256, 257 (*sanéma* 11), 259 (*jeṣāma* 2, *vaṃsāma* 2, *sākṣāma* 1), 260—262, 264, 267—269, 271, 272.

Fälle wie *ahema* | *çravasyá* ii, 19, 7, a, ähnlich i, 129, 2, a. 180, 10, a. iv, 4, 15, a. v, 45, 5, a. vii, 37, 4, c. viii, 54, 8, a. x, 59, 3, a. 94, 1, a, wo der folgende Stollen mit einer Doppelconsonanz anhebt); immer steht nur *-ma* vor der Cäsur einer Langzeile, wie z. B. in *agāma* x, 18, 3, c, *agrabhīšma* v, 30, 12, d u. s. w., im Ganzen 140mal. Nach den allgemeinen Sprachregeln stünde die kurz auslautende Nebenform 326mal, gegen dieselben, d. h. inmitten des Stollens vor einfacher Consonanz nicht weniger als 221mal. Daraus geht auch hervor, dass aus dem Vorkommen der Kürze *-ma* schwerlich irgend welche verlässliche Schlüsse über die rythmische Beschaffenheit der betreffenden Versstellen zu ziehen sind. Es ist ganz natürlich, dass immer nur die Kürze gewählt wurde, wo sie allein mit dem Metrum vereinbar war: können wir ja die Endung *-mā* bei unseren Formen nur mehr für eine selten gebrauchte Antiquität ansehen. Wir finden somit immer nur *-mă* in den unzweifelhaften Ausgangssenkungen, wie in der letzten Senkung eines Achtsilblers (z. B. *ásanāma* viii, 47, 18, a, *kṛṇavāma* viii, 62, 4, a, ähnlich i, 36, 2, b. v, 53, 15, c. viii, 92, 31, c. x. 9, 3, a), in der vorletzten Senkung derselben Versart (z. B. *atakšma* viii, 6, 33, c, *açyáma* iii, 11, 8, b. v, 70, 2, b u. s., im Ganzen 22mal), in der letzten Senkung eines Jagatīstollens (*vidhema* i, 114, 2, b, *çūçuyáma* viii, 2, 12, c, *siāma* ii, 2, 12, a), in der vorletzten Senkung einer Langzeile (z. B. in *aganma* iii, 31, 14, c. vi, 47, 20, a, *ágāma* i, 31, 16, b, *anumádāma* i, 102, 3, b, sonst noch 43mal). Ferner steht nur *-ma* in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (*etáṃ çárdhaṃ* | *dhāma yásya sūréḥ* i, 122, 12, a); auch die dritte Silbe nach derselben Cäsur bei viersilbigen Vordergliedern wird nur durch *-mă* gebildet (*ayá dhiyá* | *siāma devágopāḥ* v, 45, 11, c, *nŕbhir vṛtráṃ* | *hanyáma çūçuyāma ca* viii, 21, 12, c, *devámdevaṃ* | *huvema vájasātaye* viii, 27, 13, c). Finden wir ja *-mă* sogar in einer unzweifelhaften Ausgangshebung, wenngleich nur in fünf Belegen und in einer Hebung, die auch sonst öfters vernachlässigt wird, nämlich in der drittletzten einer Langzeile (*índratuotāḥ* | *sāsahyāma pṛtanyatáḥ* i, 132, 1, b, *vayám agne* | *vanuyāma tuótāḥ* v, 3, 6, a, *á te máno* | *vavṛtyāma magháya* vii, 27, 5, b, *ráthaṃ*

yuktám | *asanāma sušámaṇi* viii, 25, 22, c, *tmánā tánā* | *sanuyāma tuótāḥ* x, 148, 1, d).[1]

Die regelrechte Satzdoublette mit *-mā* ist in der Ṛksaṃhitā nur mit 36 (respective 23) Belegen vertreten. Es lässt sich von vorneherein erwarten, dass dieselbe zunächst unzweifelhaften metrischen Bedürfnissen dienstbar sein wird. Wir finden demgemäss *-mā* fast nur in der drittletzten Hebung einer Langzeile (in *avocāmā* x, 80, 7, b, *īrayāmā* x, 111, 11, c, *ṛdhyámā* iv, 10, 1,[2] *kṛṇavāmā* i, 94, 4, a. 165, 7, c. v, 45, 6, a. x, 2, 2, c, *cayemā* i, 132, 1, f, *citayemā* ii, 2, 10, b, *cukrudhāmā* ii, 33, 4, a, *dhārayāmā* iv, 58, 2, b, *bravāmā* iv, 58, 2, a. v, 42, 6, b, *mahemā* i, 94, 1, b, *minavāmā* v, 45, 5, b, *rišāmā* i, 94, 1—14, d, *ruhemā* x, 63, 10, d. 14, d, *vanuyāmā* i, 73, 9, b, *çṛṇavāmā* iii, 33, 10, a). Ziemlich befremdend sind daher die Achtsilbler *yakšám bhujemā tanū́bhiḥ* v, 70, 4, b, der einer uns völlig unklaren Versgattung angehört, und *vanémā rarimā́ vayám* ii, 5, 7, d, *vanemā te abhíšṭibhiḥ* viii, 19, 20, d; *vanémā* ii, 5, 7, d könnte man am Ende als dem folgenden *rarimā́* nachgebildet erklären.

Alles zusammen übersehen, bilden die nichtperfectischen Formen auf *-mă̄*, bei denen schon im Veda die eine Satzvariante *-mă* das ganze Gebiet beherrscht, einen sehr markanten Gegensatz zu den perfectischen, die im Ganzen der alten Regel treu geblieben sind.

7. Per analogiam wird wohl Jedermann geneigt sein zu erwarten, dass auch die duale Endung *-va* im Veda der pluralen *-ma*

---

[1] Geschützt durch *Prāt.* 528, 534, mit Ausnahme von den Versen v, 3, 6, a. x, 148, 1, d, die in Folge der (scheinbaren) Doppelconsonanz *tv-* im *Prāt.* nicht erst angeführt werden mussten; *tvá-ūtāḥ* zu lesen verbietet wohl *vīrāir vīrā́n* | *vanuyāmā tvótāḥ* i, 73, 9, b. Das Hinterglied von i, 132, 1, b ist identisch mit den Achtsilblern i, 8, 4, c. viii, 40, 8, d. ix, 61, 29, c.

[2] Der Vers ist natürlich zu trennen *ágne tám adyá* | *áçvaṃ ná stómāiḥ* | *krátuṃ ná bhadrám* ‖ *hṛdispṛ́çam* | *ṛdhyā́mā (ṛdhiā́mā?) ta óhāiḥ;* ähnlich die siebente Strophe: *kṛtáṃ cid dhí šmā* | *sánemi dvéšo* | *ágna inóši* ‖ *mártāt itthā́* | *yájamānād ṛtāvaḥ.* Neben dem Umstande, dass solcher Strophenbau, wie er uns iv, 10 vorliegt, ganz vereinzelt im Veda ist, mag die falsche Auffassung desselben in den uns vorliegenden Texten darin ihren Grund haben, dass *ṛdhyā́mā* accentuirt ist, was nach der Cäsur immerhin zu berechtigen ist (vgl. oben ii, S. 313), den Redacteuren unserer Texte aber nur mit einem Stollenanfange vereinbar erscheinen mochte.

ähnlich sich verhalten werde. Leider steht uns hier ein zu unvollständiges Material zu Gebote, als dass wir auf dessen Grund irgend eine verlässliche Aufklärung hoffen könnten. Perfectformen auf *-vă* kommen überhaupt nicht vor, sonstige Dualformen auf *-va* im Ganzen in 18 Belegen,[1] wovon noch zwei entfallen, da sie contrahirt erscheinen (*jáyāva* I, 179, 3, c, *çáṃsāva* III, 53, 3, a). In allen sechszehn uns für unsere Frage zu Gebote stehenden Belegstellen finden wir nur *-va, -vā* vielleicht bloss zufälliger Weise kein einziges Mal. Im Stollenausgang steht *ájāva* I, 179, 3, d, *açnavāva* I, 179, 3, b, *pibāva* x, 83, 7, d (in Hinterstollen), *carāva* VII, 88, 3, c, *vanāva* x, 98, 3, c (in Vorderstollen), vor der Cäsur einer Langzeile *ruhāva* VII, 88, 3, a, *vṛheva* x, 10, 7, b. Inmitten des Verses vor einfacher Consonanz, also wider die allgemeine Regel, falls sich dieselbe ursprünglich auch auf *-va* erstreckte, steht *-vă* in *īrayāva* VII, 88, 3, b, *kṛṇavāva* III, 53, 3, b, *jañghanāva* VIII, 100, 2, d. x, 83, 7, b, *riṇacāva* VIII, 100, 12, c (in allen diesen Fällen macht *-vă* eine unzweifelhafte Ausgangssenkung aus), *yujyāva* VII, 62, 11, b, *hánāva* VIII, 100, 12, c. x, 83, 6, c. 124, 6, c.

8. In einem sehr grossen Masse weisen die im Veda sehr häufigen Formen 2. Pers. Plur. auf *-tă* das Schwanken zwischen beiden Quantitäten auf, und, wir wollen es gleich sagen, trotz einer ziemlich bedeutenden Verwirrung schimmert im vedischen Sprachgebrauch dennoch ziemlich stark die alte Regel hindurch, wonach der lange Auslaut mitten in einem syntactischen (metrischen) Ganzen vor einfachen Consonanten, sonst die Kürze üblich gewesen war. Diese Formen kommen in der Ṛksaṃhitā in 716 Belegen vor,[2] wovon 77, mit folgendem vocalischen Anlaute zusammengezogen, für

---

[1] Avery 239 (wo *ajāva* 1 zu ergänzen), 241, 264, 270.

[2] Avery 242, 245 *éta* und *mṛñjata* ist hier zu streichen, ferner zu corrigiren, respective zu ergänzen *pātá* [1 *pā*] 79, *pātá* [2 *pā*] 3, *juhóta* 12, *didhṛtá* 1, *yuyóta* 10, *prīṇīta* 1, *çrīṇīta* 1, *stṛṇīta* 3, *janata* 1, *takšata* 8, *bādhata* 1, *vardhata* 2, *çumbhata* 2, *saçcata* 4, *tirata* 2, *yudhyata* 1, *haryata* 1), 248 (*atašṭa* 3, *apinvata* 3, *açapata* 1, *ā́jata* 3, *asṛjata* 2), 253 (*rarāṇátā* I, 171, 1 von uns nicht mitgezählt, da es schwerlich ein Verbum finitum ist), 254 (*akhyata* 1), 256 (*çruta* 3), 258, 259 (*bhakšata* 1), 261 (*grabhīšṭa* 1), 262, 265 (*panāyata* 1), 268, 269, 271 (*ninikta* 1).

uns ohne Belang sind. Die kurz auslautende Form *-tă* ist 474mal zu belegen (eine Zahl, worin allerdings auch *pāta* in dem nicht weniger als 79mal zurückkehrenden Schlussverse der Vasišṭha's enthalten ist), die Form *-tā* nur 165mal.

Um zunächst die häufigere Form zu erledigen, so erscheint sie 374mal im Einklange mit den allgemeinen Sprachregeln. Nämlich 33mal vor einer Doppelconsonanz (z. B. *árcata prá* vi, 45, 4, b. viii, 69, 8, a, *asṛjata svayúgbhiḥ* x, 67, 8, d, ähnlich i, 168, 4, b. viii, 80, 10, c. x, 32, 8, c. 10, c. 48, 9, b u. s. ö.). Interessant ist, dass der Vers i, 15, 9, b = x, 14, 15, b: *juhóta prá ca tišṭhata* in AS. *juhótā* hat (Benfey iv, 2, 20); die Ṛksaṃhitā bietet unseres Wissens nie *-tā* vor einer Doppelconsonanz. Ferner steht *-tă* fast immer in der Pause. Immer in der vollen Pause, d. h. am Schlusse eines hinteren oder selbständigen Stollens (so z. B. in *ákhyata* i, 161, 13, d, *átakšata* i, 86, 3, b, *atašṭa* i, 163, 2, d. iii, 54, 12, d u. s. w., im Ganzen 129mal). Mit einer einzigen Ausnahme steht *-tă* am Schlusse von Vorderstollen, im Ganzen 62mal (z. B. in *ágacchata* i, 161, 6, c, *atakšata* i, 161, 7, c, *ápiṃçata* iii, 60, 2, a, *apiṃçata* i, 110, 8, a, natürlich um so eher, wo sich zur Pause auch die Position gesellt, wie vi, 15, 6, a. viii, 41, 6, c. 69, 8, a. x, 18, 2, a). Die erwähnte einzige Ausnahme bildet *ábhūd idáṃ | vayúnam ó šú bhūšatā ‖ rátho vṛ́šaṇvān | mádatā manīšíṇaḥ* i, 182, 1, wo *bhūšatā* möglicherweise durch das folgende *mádatā* veranlasst worden ist. Mit vereinzelten Ausnahmen steht ferner *-tă* vor der Cäsur einer Langzeile: so 121mal in einem viersilbigen Vordergliede (z. B. in *ákarta* iv, 35, 5, a. b, *ágacchata* i, 110, 2, d, *ádadāta* x, 64, 12, b, in dem 78 wiederkehrenden *yūyám pāta* |; mit Position *út tišṭhata | prá* x, 53, 8, b), 29mal in einem Fünfsilbler (z. B. in *ita* x, 14, 9, a. 108, 10, d, *karta* ii, 29, 1, b. x, 63, 7, d, *gantá* vi, 49, 11, b; mit Position *yacchata | dvipáde* x, 37, 11, b.). An Abweichungen können wir da folgende Verse anführen: *ghṛtám ukšatā | mádhuvarṇam árcate* i, 87, 2, d, *tám pṛcchatā | sá jagāmā sá veda* i, 145, 1, a, *pūrbhí rakšatā | maruto yám ávata* i, 166, 8, b, *índram ít stotā | vṛ́šaṇaṃ sácā suté* viii, 1, 1, c.

Es erübrigen 100 Fälle, wo *-tă* gegen die Regel steht, nämlich inmitten des Verses vor einfacher Consonanz. In 33 Stellen macht nun dieses *-ta* eine unzweifelhafte Schlusssenkung aus; so die letzte Senkung eines Achtsilblers (*punītá* ix, 67, 27, c), die vorletzte Senkung desselben Versmasses (i, 3, 8, b. 23, 19, c. 21, a. 80, 9, b. 172, 3, c. ii, 41, 14, c. v, 51, 2, c. vii, 59, 3, d. viii, 2, 38, c. 18, 10, b. 32, 17, c. ix, 46, 4, b. c. 62, 18, b. x, 19, 1, b. 85, 33, b. 93, 15, c. d. e. 97, 19, d. 137, 6, d. 176, 2, b. 188, 1, b), die vorletzte Senkung einer Langzeile (*áriṇīta* iii, 60, 2, b, *ariṇīta* i, 161, 7, a. iv, 36, 4, b, *gṛṇīta* x, 15, 6, b, *jigāta* i, 85, 6, b, *datta* x, 51, 8, b, *nayata* x, 66, 12, b, *yanta* viii, 18, 21, c, *yātá* iii, 33, 12, b). Auch die dritte Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede mag rythmisch eine Kürze verlangen: wir finden so *-tă* in *avata* vii, 38, 8, a, *ūrṇuta* ii, 14, 3, d, *kṛṇuta* v, 57, 7, c. viii, 18, 11, c, ähnlich ii, 2, 1, a. 14, 2, c. 34, 6, c. 37, 1, c. iii, 6, 1, b. 52, 8, a. iv, 58, 10, c. v, 43, 3, b. 55, 10, a. vii, 38, 8, c. 57, 2, d. 5, d. viii, 100, 3, a. x, 18, 2, d. 35, 12, a. 42, 1, c. 50, 11, d. 53, 6, c. 95, 10, d. 100, 2, a. 101, 12, b. 103, 2, a. 110, 5, d. Es bleiben noch 40 Stellen übrig, deren metrische Beschaffenheit noch zur Sprache kommen soll, soviel dieselbe uns einigermassen klar ist.

Die lang auslautende Variante *-tā* kömmt also wie gesagt 165mal vor. Die fünf bereits erwähnten Stellen — i, 87, 2, d. 145, 1, a. 166, 8, b. 182, 1, a. viii, 1, 1, c — abgerechnet steht *-tā* immer mitten im Verse vor einfacher Consonanz: wir haben so 160 Fälle mit regelrechtem *-tā* gegen 100 mit dem gegen die ursprünglichen Regeln verstossenden *-tă*. Häufig genug, nämlich 89mal, steht *-tā* in den unzweifelhaften Hebungen des Stollenausganges. So in der vorletzten Hebung einer Langzeile (*arcatā* i, 101, 1, a, *avatā* x, 97, 14, d, *avitā* vii, 59, 6, a, *takšatā* iii, 54, 17, d. iv, 36, 8, d. 9, b, *dákšatā* vii, 32, 9, a, *dṝṃhatā* x, 101, 8, d, *dhūnutā* x, 66, 14, d, *páçyatā* iv, 26, 1, d, *pušyatā* i, 94, 8, c, *mṛḷátā* i, 171, 4, d. v, 57, 8, a. vi, 51, 5, b. vii, 60, 10, d. x, 34, 14, a, *yācatā* x, 48, 5, c, *rákšatā* ii, 34, 9, b, *vocatā* ii, 27, 6, c. viii, 48, 14, a. x, 128, 4, d, *çrutā* x, 63, 2, d,

saçcatā III, 16, 2, a, *siñcatā* x, 37, 5, d, *haryatā* v, 54, 15, c), in der drittletzten Hebung desselben Versmasses (*akṛṇutā* I, 110, 3, d, *áda-dhātā* VII, 33, 4, d, *anayatā* x, 61, 27, c, *abhavatā* IV, 35, 8, a, *amuñ-catā* IV, 12, 6, b. x, 126, 8, b, *arcatā* III, 1, 4, b. VII, 58, 1, a, *avatā* II, 31, 2, a. x, 35, 11, b. 103, 11, d. 107, 11, c, *itā* x, 30, 3, b, *kṛṇutā́* v, 49, 5, c, *kṛṇutā* x, 68, 11, a. 78, 8, a, *gatā* VIII, 20, 2, c, *janayatā* III, 29, 5, d, *tapatā* VIII, 89, 7, c, *taratā* x, 53, 8, b, *dakšatā* VII, 97, 8, c, *nayatā* x, 101, 2, d, *paptatā* I, 88, 1, d, *pipṛtā* x, 63, 8, d, *pṛṇatā* II, 14, 11, c, *bharatā* VII, 46, 1, d, *bhávatā* III, 39, 9, c, *bhavatā* II, 29, 6, a, *bhūtā* VI, 50, 11, d, *mádatā* I, 182, 1, b, *muñcatā* III, 53, 11, b. IV, 12, 6, c. x, 126, 8, c, *mṛḷátā* VI, 50, 11, d, *yacchatā* x, 63, 12, d, *yātā* VIII, 57, 3, d. IX, 97, 20, d, *rīradhatā* VI, 51, 6, b, *vadatā* I, 64, 9, a. x, 94, 1, b, *çṛṇutā* x, 30, 8, d, *sacatā* x, 75, 5, b, *sādayatā* x, 30, 14, b, *siñcatā* x, 101, 7, d, *spṛçatā* x, 70, 5, a); ebenso in der vorletzten Hebung eines Achtsilblers (in *iḷáyatā* I, 191, 6, d, *urušyatā* v, 87, 6, d, *gāyatā* IX, 11, 1, a, *jáyatā* x, 103, 13, a, *juhutā* VII, 15, 1, b. x, 14, 13, b, *dhāvatā* VIII, 100, 7, a. IX, 11, 5, c. 106, 9, b, *namasyatā* I, 84, 5, d, *bharatā* III, 10, 5, b, *vanatā* VIII, 7, 9, c, *vṛhatā* VIII, 67, 21, c, *çumbhatā* I, 21, 2, b, *çṛṇutā́* I, 86, 2, c, *çrutā* I, 23, 8, c = II, 41, 15, c, *siñcatā* IX, 107, 1, a, *sṛjatā* I, 9, 2, a). Mit Vernachlässigung einer Schlusshebung, die übrigens öfters als irgend eine andere vernachlässigt erscheint, finden wir folgende zwei Verse: *potrā́d ā́ sómam | pibata divo naraḥ* II, 36, 2, d, *ā́ bhešajásya | vahata sudānavaḥ* VIII, 20, 23, b; da jedoch weder *pibata* noch *vahata* unter den Ausnahmen *Prāt.* 528 ffg. angeführt wird, wird wohl auch hier *-tā* zu lesen sein.

Die dritte Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede wird durch *-tā* an folgenden 15 Stellen gebildet: *sáṃ vatsénāsṛjatā mātáram punaḥ* I, 110, 8, b, *ná jānīmo | náyatā baddhám etám* x, 34, 4, d, ähnlich *pipṛtā́* I, 115, 6, b, *pibatā* I, 161, 8, b, *pṛṇatā* II, 14, 10, b, *bhā́ratā* II, 14, 6, d. 7, d. VIII, 62, 1, a, *bharatā* I, 136, 1, b, *bhávatā* I, 107, 1, b, *madatā* I, 51, 1, b — *ā́ gatā* I, 106, 2, b. x, 35, 11, a, *paçyatā* I, 103, 5, a, *siñcatā* II, 14, 1, b. Formen auf *-tă* in derselben Stellung haben wir oben angeführt. Es erübrigen

56 Stellen, wo Formen auf *-tā* in anderen Stellungen als den bisher erwähnten inmitten des Verses vor einfacher Consonanz stehen; es sind dies die Formen *attá itá itā* (3) *iyartā íškartā*[1] *kártā* (3) *kartā gántā* (5) *gantā gū́hatā juhotā* (3) *dádhātā* (3) *didhṛtá dhā́tā* (2) *dhāvatā pácatā punā́tā bhāratā* (2) *mánthatā yácchatā yántā yuyótā vídhyatā çiçītā* (2) *çṛṇutá çrotá* (4) *sunótā* (3) *sṛjátā* (2) *sótā sotā* (2) *stotā sthātā hatá hinotā.*

---

[1] *kšamā́ rápo maruta ā́turasya na íškartā víhrutam púnaḥ.* Dasselbe *íškartā* ist ein Nom. ag. VIII, 1, 12: *sáṃdhātā saṃdhím maghávā purūvásur íškartā víhrutam púnaḥ*. Ein analoges Beispiel der äusserlichen Wiederholung, die sich die vedischen Sänger zuweilen erlaubten, ist z. B. *çrótā hávam* VI, 23, 4. 24, 2 neben V, 87, 8, 9, wo *çrótā* einmal ein Nom. ag., das anderemal ein Imperat. ist; vgl. auch *áva spṛdhi* V, 3, 9, a neben *áva spṛdhí* VII, 82, 9.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Erklärung des Vendidad.

Von

Friedrich Müller.[1]

Vendidad II, 85 (Spiegel).

Hier lautet der Grundtext: *mā paēso jo wītarętо-tanuš*. Spiegel übersetzt dies: ‚keine Gestalt, die das Mass des Körpers überschreitet'. Im Commentar (I, S. 75) bemerkt derselbe Gelehrte, dass *paēso* sonst Neutr. = ind. *pēšas* hier als Mascul. gebraucht wird und *wītarętо-tanuš* wörtlich ‚den Körper überschritten habend' bedeutet. Er sagt dann weiter: ‚die einheimischen Uebersetzer verstehen den Aussatz darunter'. Die letztere Erklärung ist offenbar, wie schon von Anderen bemerkt wurde, die richtige. Das Wort *paēso* im Sinne von ‚Aussatz' findet sich im Hoshangji-Haug'schen *Zand-Pahlavi-Glossary* pag. 24 und wird die Richtigkeit dieser Aufstellung durch neupers. پیس, پیسکی, پیسی bestätigt. Was nun *wītarętо-tanuš* bedeutet, darüber gibt die Huzvaresch-Uebersetzung vollkommenen Aufschluss. Sie sagt nämlich: [Pahlavi] ‚der Aussatz, wo der Körper abgesondert wird'. Sie stellt aber auch frei, *paēso* als ‚Aussätziger' zu fassen, indem sie bemerkt: [Pahlavi] ‚ein vom Aussatz Geschlagener und dieser ist ein solcher, dessen Körper abgesondert wird'. — Darnach muss die oben citirte Stelle übersetzt werden: ‚nicht

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* II, 37.

der Aussatz, bei dem der Körper abgesondert werden muss'. Doch ist vom etymologischen Standpunkte auch die Uebersetzung möglich: ,nicht der Aussatz, welcher über den Körper sich verbreitet'.

Vendidad II, 129—136 (Sp.).

Um die Beurtheilung dieser überaus schwierigen Stelle auch jenen zu ermöglichen, welche die Huzvaresch-Paraphrase nicht benützen können, erlaube ich mir eine genaue Uebersetzung derselben mitzutheilen.

,Schöpfer! aus was sind also jene Wohnungen in dem War, welchen Džem gemacht hat? — Darauf sprach Anahümā: Aus jenem sein eigenes Gesetz habenden Lichte und aus jenem den Gesetzen der Natur unterworfenen Lichte. Auf eine Weise erscheint ihr Gang. Das Leiden dieser Welt von uns ist mannigfaltig, dieses (bloss) eines. Es gibt Einige, welche also sagen: Von selbst ist ihnen dieser eine Anblick der Sterne, des Mondes und der Sonne, wenn diese auch nicht vorhanden sind. Und sie halten darauf für einen Tag, wenn ein Jahr vorüber (ist). *hapta hęnti hāmino må̊ṅha panća zajana.* Dort die Beschäftigung. In 40 Jahren, Wintern, werden von Zweien dieser Menschen[1] zwei Menschen geboren im Paar, Weib und Mann.[2] Und ebenso werden von den Arten der Rinder jenem, der sie hat, geboren. Und diese Menschen leben gut in (ihrem) Leben, d. i. 150 Jahre leben sie. — Es gibt Einige, welche sagen: Sie leben sehr gut in (ihrem) Leben, d. h. sie sterben niemals in jenen Wohnungen des War, welchen Džem gemacht hat.'[3]

Vendidad III, 3—5. (Sp.)[4]

Der Grundtext lautet: *āaṭ mraōṭ ahuro mazdå̊ jaṭ bā paiti nā ašhawa frajaṭ spitama zaraϑuštra — aēsmo-zasto baręsmo-zasto gaō-zasto*

---

[1] Man lese: [illegible].
[2] Man lese: [illegible].
[3] Man lese: [illegible].
[4] Vgl. diese *Zeitschrift* II, 41.

hāwano-zasto — *āχštaēδa daēnaja waća framru miϑrẹm-ća wouru-gaōjaōitīm ǵaiδjām rāma-ća qāstrẹm.* ‚Darauf sprach Ahura-Mazda: Wo ein reiner Mann einhergeht o Spitamide Zarathuštra — mit Brennholz in der Hand, mit Baresma in der Hand, mit Fleisch in der Hand, mit dem Mörser in der Hand — im Frieden dem Gesetze gemäss mit dem Worte sprechend: Ich will den Mithra, den über weite Fluren gebietenden, preisen und den Rāman-qāstra.‘ Die Huzvaresch-Uebersetzung dazu lautet: ‚Darauf sprach Anahūmā: Worauf ein reiner Mann einhergeht o Spitamide Zartušt — mit Brennholz in der Hand, mit Barsom in der Hand, mit einem Becher in der Hand; es gibt Einige, welche sagen ‚berührend (nämlich den Becher) spricht er‘; mit dem Mörser in der Hand — welcher mit Frieden mit dem Glauben der Guten in der Rede spricht: Dem Jazd Mithra, dem über weite Fluren gebietenden einen Preis, d. h. will ich machen und dann *rāmišn qarum*, und dieser wird wenn ich es so mache. Es gibt Einige, welche also sagen: Und *rāmišn* und *qarum* machend.‘

Aus der Huzvaresch-Uebersetzung geht hervor, dass der Paraphrast statt *gaō-zasto* etwas anderes, etwa *jāmo-zasto* gelesen hat. Die Note des Paraphrasten ‚berührend‘ (den Becher) mag wohl darin seinen Grund haben, dass er meinte, man könne mit den beiden Händen bloss zwei Gegenstände, nämlich Brennholz und Baresma tragen, nicht aber noch einen dritten und vierten Gegenstand. Wahrscheinlich wird auch für *hāwano-zasto* dieselbe Bemerkung gelten. — *ǵaiδjām* hat der Paraphrast als Nomen gefasst (acc. singular. femin.), da er es durch [illegible] wiedergibt und [illegible] hinzufügt. — Nach ihm ist *Rāman qāstra* das Resultat des Preises des Mithra; Erklärungen, welche wir natürlich nicht annehmen können.

Vendidad III, 46 (Sp.).

Die Stelle lautet: *upa wā nasuš raēϑwāṭ nåṅhanaṭ haća ćašhmanaṭ haća hizumaṭ haća paitiš-qarẹnāṭ haća*[1] *frawāχšhaṭ haća frašhumakaṭ*

[1] *haća* ist mit einigen Handschriften hier unbedenklich einzuschieben. Im Texte, welcher dem Huzvaresch-Paraphrasten vorlag, ist es sicher vorhanden gewesen.

haća. SPIEGEL übersetzt: ‚So verunreinigt die Nasuš von der Nase aus, vom Auge her, von der Zunge, vom Gesichte, vom After her.' Diese Uebersetzung ist nicht nach der Tradition, und derselbe Gelehrte hat offenbar, wie aus dem Commentar (I, S. 88) hervorgeht, die letztere sich nicht genau angesehen. Die Huzvaresch-Uebersetzung lautet: ‚Da verunreinigt die Nasuš von der Nase her, vom Auge her, von der Zunge her, vom Gesichte her, vom Penis her ([Pahlavi]), vom After her[1] des Todten.'

Vendidad III, 79—83 (Sp.).

Der Grundtext lautet: *noiṭ zī īm zå̄ šhå̄ jā darẹya akaršta šhaētē — jā karšhja karšhiwata — aēibiš taṭ wańhẹuš aivi-χšhoiϑa*[2]) — *iδa ćarāiti huraōδa jā darẹya apuϑra aēiti — aēibiš taṭ wańhẹuš aršhāno.* Ich übersetze wörtlich: ‚Denn nicht ist diese Erde froh, die lange unbepflügt daliegt — die durch den Pflüger bepflügt werden sollte — dadurch (wird ihr) dieses des Guten: das Bewohnen. — Da (ist) ein Mädchen, ein schön gewachsenes, welches lange kinderlos einhergeht — dadurch (wird ihr) dieses des Guten: Männer (als Nachkommenschaft).' Der Sinn der Stelle ist: die Erde fordert Bebauung durch den Landmann, wodurch sie ihm allein Segen zu spenden vermag, gleichwie ein schönes Mädchen einen Mann fordert, um dadurch seinen Lebenszweck zu erfüllen, nämlich männliche Nachkommenschaft zu gebären.

Zu dieser Auffassung führt die Huzvaresch-Uebersetzung, welche lautet: ‚Denn nicht wird der Erde dadurch Annehmlichkeit, dass sie lange ungepflügt daliegt, wenn sie durch Pflügen bepflügt werden soll, d. h. wenn es nöthig ist, sie zu besäen.[3] Ihnen wird dieses Gut: das darauf Wohnen; Samen ist ihr nothwendig. Auf diese Weise

---

[1] SPIEGELS Text hat [Pahlavi], wie auch *Destūr Dārāb* las, wofür gewiss mit *Aspendiārdži* [Pahlavi] zu lesen ist.

[2] So lese ich für *aiviχšhoiϑnē*, *aivišhoiϑni*, *aivišhoiϑna*, welche Lesearten die Handschriften bieten.

[3] Man lese: [Pahlavi].

ein Mädchen, ein schön gewachsenes, lange kinderlos umhergeht. Ihnen wird dieses Gut: und ein Mann ist ihr nothwendig.‘ Wie man sieht, hat der Paraphrast den traditionellen Sinn der Stelle noch ziemlich gut verstanden, aber von der grammatischen Beziehung der einzelnen Worte keine richtige Anschauung gehabt. Er übersetzt *aēibiš* einfach durch [illegible] und *aršhāno* durch den Singular [illegible], woraus hervorgeht, dass er unter *aršhāno* nicht die männliche Nachkommenschaft, sondern den Ehemann verstanden hat.

Vendidad III, 87 (Sp.).

Der Grundtext lautet: *jo imām zām aivi-wẹrẹzjeiti spitama zaraϑuštra hāwoja bāzwo dašhina-ća dašhina bāzwo hāwoja-ća.* Dies übersetzt Spiegel durch: ‚Wer diese Erde bebaut, o heiliger Zarathustra, mit dem linken Arme und rechts, mit dem rechten Arme und links‘ und bemerkt dazu im Commentar (I, S. 95), dass er *hāwoja, dašhina* als Adverbia fasse, wodurch sich auch der Genitiv *bāzwo* statt des zu erwartenden Locativ erkläre. — Der letzte Theil der Bemerkung ist mir unverständlich. — Aber das Eine muss ich bemerken, dass die Stelle keineswegs nach der Tradition übersetzt ist, welche über den Sinn derselben sich ganz klar ausdrückt. — Die betreffende Stelle der Huzvaresch-Uebersetzung lautet: [illegible]
[illegible]
‚wer diese Erde bebaut, o Spitamide Zartušt, mit dem linken Arm und dem rechten, mit dem rechten Arm und dem linken, mit der Hilfeleistung des einen zum anderen‘. Darnach fasste der Paraphrast *hāwoja* und *dašhina* als Instrumentale und *bāzwo* als Genitiv des Duals, eine Form, die mit dem Locativ des Duals *aṅhwo* im Jasna 41, 5 zusammenstimmt. Nach der Tradition müsste also die Stelle übersetzt werden: ‚Wer diese Erde bebaut, o Spitamide Zarathuštra, mit dem linken der beiden Arme und dem rechten, mit dem rechten der beiden Arme und dem linken.‘

Vendidad IV, 1—2 (Sp.).

1. *jo nairē nęmaṅuhęntē*
noiṯ nęmo paiti-baraiti
2. *tājuš nęmaṅho bawaiti*
hazaṅha nęmo-barahē.

I. Der Grundtext:

1. Wer einem Manne, dem eine Forderung[1] zusteht,
die Forderung nicht zurückstellt,
2. Der ist ein Dieb der Forderung
durch Vergewaltigung (Beraubung) dessen, der die Forderung übergeben hat.

II. Die Huzvaresch-Uebersetzung:

Wer einem Manne, dem eine Forderung zusteht,[2] dem man verpflichtet ist, sie zu übergeben,[3] die Forderung nicht zurückbringt, d. h. nicht gibt, dann ist's ein Diebstahl der Forderung, wenn man dies mit dem Gedanken nimmt, ‚ich werde es nicht zurückgeben' und es ist ein Raub der Forderung am Ueberbringer, wenn man, falls er sie (die Forderung) fordert, sagt: ‚ich habe es, aber ich gebe es dir nicht.'

Dies ist aus dem Awesta klar: Dies geschieht, wenn man sagt: ‚gib mir etwas und ich werde es dir, wenn du es brauchst, geben,' mit dem Gedanken es nehmend ‚ich werde es nicht zurückgeben'. Wenn es ein Anderer nicht weiss, dann ist man an Stelle eines Diebes, wenn es ein Anderer weiss, an Stelle eines Räubers. Wenn man,

---

[1] *nęmah-* ‚Bitte', dann ‚aufgenommenes Darlehen' ist vom Standpunkte des Schuldners aufgefasst, während das griechische δάνειον ‚Darlehen' vom Standpunkte des Gläubigers gebildet erscheint. — Da es sich um die Zurückstellung des Darlehens handelt, so habe ich den Ausdruck Forderung, welcher den Standpunkt des Gläubigers repräsentirt, gewählt.

[2] [Pahlavi] ist nicht mit نیایش, wie SPIEGEL, *Aw.-Comm.* I, 116 meint, zu verbinden, sondern mit نیاز.

[3] Es ist zu lesen: [Pahlavi].

sobald er es fordert, sagt: ‚ich habe es nicht‘, dann ist man an Stelle eines Diebes, wenn man sagt ‚ich habe es, aber ich gebe es dir nicht‘, dann ist man an Stelle eines Diebes des Gestohlenen, eines Räubers des Geraubten, ein Betrügerischer, und . . . . dadurch macht man die Drudž schwanger.‘

Wie aus der Huzvaresch-Uebersetzung und der zu ihr gehörenden Glosse hervorgeht, muss der Paraphrast statt *hazaṅha nęmo-barahē* gelesen haben: *hazas-ća nęmo-barahē* ‚und ein Räuber desjenigen, welcher die Forderung (das Depositum) übergeben hat‘.

Die Pahlawi-Glosse zu den Worten dātarę . . . ašhāum.

In der Huzvaresch-Uebersetzung finden wir bei den Worten *dātarę . . . ašhāum* beinahe regelmässig eine Glosse, welche folgendermassen lautet: [illegible]

de Harlez (*Manuel du Pehlevi*, pag. 274) übersetzt dieselbe: ‚Ahura le créateur (agit) par appel, en adressant la parole aux hommes, les autres par louange au créateur. Ahura adresse la parole aux autres êtres et ceux-ci ne lui parlent que pour le louer.‘ — Diese Uebersetzung ist nicht ganz genau, da hier nichts anderes als die fehlende Copula supplirt werden darf. Es muss demnach übersetzt werden: ‚Der Schöpfer Anahümā ist rein (im religiösen Sinne = heilig) durch Verkündigung (seines Willens), die anderen durch das Lob (des Schöpfers)‘, d. h. dem Schöpfer Ahura-Mazda kommt das Epitheton *ašhawan* ([illegible] *ahraw,* nicht *hālūb*, wie die Parsen lesen) zu vermöge der Verkündigung seines Willens, während die anderen z. B. Zarathuštra, welcher auch das Epitheton *ašhawan* führt, es nur insofern verdienen, als sie den Schöpfer Ahura-Mazda preisen.

Die Pahlawi-Glosse zu Vendidad II, 16 (Sp.).

Obwohl diese Glosse bereits von Spiegel (*Die traditionelle Literatur der Parsen*, S. 82) übersetzt worden ist, so gebe ich im Nachfolgenden eine neue Uebersetzung, da Spiegel manche Stelle derselben

missverstanden hat. Die betreffende Glosse lautet: ‚Obwohl Džem die Würde eines Herbad und geistlichen Schülers nicht hatte (vgl. Vers 10: [Pahlavi]), so war er dennoch, so lange er dem guten Glauben anhing,[1] rein. Dann machte er[2] die Zeichen den Menschen auf den Körper (d. h. während vor seinem Sündenfalle die Menschen ewig jung waren und [nach Jasna IX, 19] der Vater von dem Sohn nicht unterschieden werden konnte, sah man ihnen nach dem Sündenfalle Džem's die Zeichen der Zeit, d. h. die Jahre allsogleich an).

Dieses, dass er dem guten Glauben anhing, ist aus folgender Stelle offenbar: *mrūiδi taṭ māϑvęm jaṭ aēm-ćit jo daēwa;* dieses, dass er rein war, ist aus folgender Stelle offenbar: *jimahē wīwańhanahē ašhaōno frawašhīm jazamaidē* ‚Džem, des Sohnes Wiwańhan's des reinen Frawaši preisen wir'; dieses, dass er die Zeiten den Menschen am Körper (sichtbar) machte, ist aus der folgenden Stelle offenbar: *abaręšhnawa pasćaēta.* Džem und Kāus, beide waren unsterblich erschaffen, wegen ihrer eigenen Sündhaftigkeit wurden sie sterblich. In Betreff Džem's ist es aus der folgenden Stelle offenbar: *mošhu taṭ akęręnaōṭ aōšhańhaṭ hwa hizwa* und in Betreff des Kāus ist es aus der folgenden Stelle offenbar: *ahmi dim paiti-frańhęręzaṭ ahmi jo bawaṭ aōšhańhå.*

Die Pahlawi-Glosse zu Vendidad III, 23—24 (Sp.).

Obwohl SPIEGEL dieser Glosse keine Bedeutung zuschreibt, gebe ich hier eine genaue Uebersetzung derselben schon deswegen, weil ich einerseits mit dieser Ansicht nicht einverstanden bin, anderseits der Text einiger kleiner Verbesserungen bedarf, ohne welche derselbe für Ungeübte schwer verständlich ist. Die Uebersetzung der ganzen Stelle lautet: ‚Darauf sprach Anahūmā: Auf Arzūr grīwāk, o Spitamide Zartušt, am Thore der Hölle, auf welchem Orte zusammenkommen, wenn sie nämlich zurückgehen, kehren sie an diesen Ort

[1] Man lese: [Pahlavi].

[2] Man lese: [Pahlavi].

zurück, die Drudž aus der Höhle (?). Wenn sie zurückkommen, gehen sie dort hinauf. Es gibt Einige, welche sagen: wenn sie zusammenkommen,[1] dann treiben sie Päderastie.[2] Die Hölle befindet sich unter der Erde, oben ist der Himmel und das Thor (der Hölle) geht hinauf zur Erde. Dies, ob oben ausserhalb der Himmel ist oder nicht, ist mir nicht klar. Auf diesen Ort kehren zurück die Drudž aus der Höhle (?) wenn sie zurückkehren.[3] Das Schēdā- (Dēw-) Sein und das Drudž-Sein[4] sind beide synonym. Es gibt Einige, welche sagen, es gebe männliche und weibliche; Andere sagen, es bedeute beides so viel wie Sündigung ([illegible]). Wer sagt es gebe männliche und weibliche, für den ist der Schēdā (Dēw) das männliche und die Parīk das weibliche.[4]

---

[1] Man lese: [illegible].

[2] [illegible], woraus die Auffassung der Drudž als männlicher Wesen hervorgeht.

[3] Man lese: [illegible].

[4] Man lese: [illegible].

Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl.[1]

Von

Siegmund Fraenkel.

Als P. de Lagarde vor mehr als 20 Jahren in der ersten seiner gesammelten Abhandlungen die Nothwendigkeit vollständiger Ausgaben der syrisch-arabischen Glossensammlungen in eindringlichen Worten begründete, betonte er, dass auch die Zusammenstellung eines ausführlichen syrischen Lexicons diese Arbeit durchaus nicht überflüssig machen werde. Der Erfolg hat ihm nun völlig Recht gegeben. Inzwischen hat nämlich Payne Smith seinen grossen *Thesaurus* zu zwei Drittheilen vollendet und in dieses Werk auch die Glossen Bar Alî's und Bar Bahlûl's fast vollständig aufgenommen. Wenn man nun aber meinen sollte, dass unter diesen Verhältnissen eine vollständige Ausgabe der Glossen des Bar Bahlûl unnöthig sei, so wäre das irrig. Allerdings — das muss zugestanden werden — den grössten Theil dessen, was uns die neue Ausgabe bietet, kennen wir bereits aus PSM. *Thesaurus;* sie ist aber doch deshalb nicht überflüssig. Denn während PSM. nur wenige der Bodlejana gehörige Handschriften des BB. (neben einer Cambridger) benutzen konnte, stützt sich die neue Ausgabe auf das gesammte bekannte Material. Dadurch erhalten wir zunächst eine nicht unerhebliche Anzahl neuer Glossen, die in PSM. Handschriften

[1] *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule voces Syriacas Graecasque cum glossis Syriacis et Arabicis complectens e pluribus codicibus edidit et notulis instruxit* Rubens Duval. Fasciculus I. Parisiis MDCCCLXXXVIII.

nicht erhalten sind. Ihre Anzahl wird schon für den ersten Band über hundert sein. Zweitens hat PSM. doch nicht selten einzelne Glossen, die ihm nicht wichtig genug schienen, ganz übergangen oder nur unvollständig abdrucken lassen. Ein Beispiel zeige, dass er dabei auch ganz interessante Stellen unserer Kenntniss entzogen hat. Unter ܟܘܠܡܦܝܐ verweist uns PSM. Sp. 200 auf ܐܘܠܘܡܦܝܐ; dort aber ist nur Bar Alî's Glosse abgedruckt. Nun aber gibt Bar Bahlûl, Sp. 168 das Folgende:

ܐܘܠܡܦܝܐ ܐܝܟ نصب الملعب ويكون فى كلّ اربع سنين ܘܐܝܟ ܗܢ ܫܢ̈ܝܐ ܐܘܠܘܡܦܝܐ دوران السنين وهى الاربع سنين *(sic)* التى تزيد فى كلّ سنة ربع يوم وفى الرابعة يصير شباط تسعة وعشرين يوما وتسمّى السنة كبيسة

Ist hier auch nur eine Verwechslung der Olympiadenzeitrechnung mit der römischen eingetreten, so darf uns dies doch nicht vorenthalten werden. Die Bezeichnung des Schaltjahres als كبيسة ist jedenfalls eine Bereicherung unserer Lexica.

Endlich ist PSM. kritische Behandlung der Glossen, wie sich das zum Theil schon durch das unzulängliche Material erklären lässt, häufig nicht glücklich gewesen.

Dem gegenüber stellt sich nun Herr Duval, dem die syrischen Studien schon mancherlei Förderung zu danken haben, das Ziel einer kritischen Ausgabe. Das philologische Ideal einer solchen, nämlich den Text möglichst genau in der Gestalt zu ediren, die ihm der Verfasser gegeben hat, wird sich allerdings bei Werken dieser Art kaum erreichen lassen. Schon dass solche Arbeiten vom Verfasser gewöhnlich überhaupt nicht abgeschlossen wurden, erschwert die Aufgabe. Dazu tritt nun aber, dass an diesen Glossensammlungen ganze Generationen theils gelehrter, theils ungelehrter Abschreiber gearbeitet haben. Ein Jeder, der den Text nur einigermassen verstand, glaubte etwas Verdienstliches zu thun, wenn er zu den bereits genannten Synonymen ein neues hinzufügte, oder eine ihm nicht bekannte Vocabel durch eine andere ersetzte; die Gelehrteren ergänzten das Werk durch Einschaltung neuer Glossen. Die Glossensammlung Bar Bahlûl's wäre also eigentlich nur herzustellen, wenn wir sein Autograph besässen.

Aber noch andere Schwierigkeiten begegnen dem Herausgeber. Die Glossensammlungen der Syrer werden ursprünglich wahrscheinlich nur die Fremdwörter enthalten haben, namentlich Erklärungen der in den wissenschaftlichen aus dem Griechischen übersetzten Schriften vorkommenden griechischen Wörter. Davon ist nun eine grosse Masse mit anerkennenswerther Sorgfalt treu überliefert worden, so dass die griechischen Originale auf den ersten Blick deutlich sind. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl anderer aber ist in barbarischer Weise verstümmelt, und es erhebt sich nun die Frage, wieviel von jenen Verderbnissen schon dem BB. zuzuschreiben sind und welche anderen die Abschreiber verschuldet haben. Auch hier wäre im Einzelnen nur durch eine von BB. selbst geschriebene Handschrift die Entscheidung zu fällen.

Von diesen unerreichbaren Idealen abgesehen, hat aber Herr DUVAL seine neue Ausgabe zu einer soweit überhaupt möglich, kritischen gestaltet, nach folgendem Grundsatze. Fehler, die alle Handschriften enthielten, wurden in den Text aufgenommen, während eine Klammer oder Note auf das Richtige verweist. Im Uebrigen wurde ein eklektisches Verfahren beobachtet und unter verschiedenen falschen Lesarten diejenige gewählt, die der richtigen am Nächsten kommt. Dabei ist aber der kritische Apparat so vollständig gegeben, dass jeder Benutzer des Werkes in der Lage ist, selbständig sich eventuell einen anderen Text als den vom Herausgeber gewählten zu construiren. Nur ganz nichtsnutzige Varianten hat der Herausgeber unterdrückt; bei dem gesunden Urtheil und kritischen Tacte, die er stets zeigt, darf man überzeugt sein, dass dabei nichts irgendwie Wesentliches verloren gegangen ist. — Die Anwendung der methodischen Grundsätze auf den einzelnen Fall ist natürlich nicht immer ganz einfach gewesen; der Herausgeber musste im Syrischen, im Arabischen, im Persischen und nicht zuletzt im Griechischen wohl gerüstet sein, um seiner Aufgabe gerecht zu werden.

Er hat aber ausserdem noch eine erhebliche Mehrarbeit geleistet durch den Index der griechischen Vocabeln, den er der Ausgabe angefügt hat. Hier sind eine sehr beträchtliche Anzahl verstümmelter,

von PSM. gar nicht oder mangelhaft erklärter griechischer Wörter in scharfsinniger Weise gedeutet, so dass jetzt nur noch eine verhältnissmässig geringe Anzahl jener Ungethüme dem aramäischen Lexicon verbleibt. Natürlich ist aber auch die Erklärungsarbeit des Herausgebers nicht völlig abgeschlossen; der Index enthält noch manches Fragezeichen und auch über manche definitiv gegebene Erklärung wird sich streiten lassen.

Hier sei zunächst eine Anzahl Deutungen griechischer Wörter, die der Herausgeber entweder nicht erkannt oder verkannt hat, gegeben. Vielleicht dünkt dies Manchem verlorene Arbeit; indessen es hat einen eigenen Reiz, auch noch unter Ruinen und Trümmern eine Spur des hellenischen Geistes wiederzufinden und in ihr Recht einzusetzen.

ܐܐܡܝܪܘܢ Sp. 8. Die Glosse bedeutet: ‚lange anblicken‘; wörtlich ‚anblicken und aushalten‘. ܡܬܡܟܬܢܘܬܐ ist eine späte Nominalbildung von ܐܡܝܠ; vgl. ܐܡܝܠ ܚܙܝܗ = أدِمْ نظرك p. 278, 23. Auch die arab. Synonyma bezeichnen aufmerksames Sehen. Darnach wird man es kaum mit ἀέριον combiniren dürfen. Zu vermuthen ist eine Verstümmelung aus ܬܐܘܪܝܢ d. i. θεωρεῖν. (ܬܐܘܪܝܐ θεωρία ܬܐܘܪܝܡܐ θεώρημα Cast. 948; die Erklärung ‚meditatio coelestium‘, wenn sie dort richtig aus dem Glossographen übersetzt ist, beruht auf einer Verwechslung mit μετέωρα, trotz des *t*.)

ܐܣܣܛܘܢ Sp. 17 scheint sich auf Jesajas 40, 20 עץ לא ירקב zu beziehen, das die LXX durch ἄσηπτον wiedergeben. Doch wird es zu kühn sein, dies Wort hier und Bar Alî (Hoffm.) Nr. 73 einzusetzen

ܐܣܛܠܡܝܪܘܣܐ Sp. 18 ist schwierig. Die Erklärung scheint in den Worten ܙܘܪܝ ܦܟܝܫܝܐ zu liegen. Da mit den ‚Hälsen der Seeleute‘ nichts zu beginnen ist, so ändere man ܙܘܪܝ in ܨܘܐܪܝ, das ist arabisches صَوَارِى Plur. von صارٍ ‚Schiffer‘, vgl. *Aram. Fremdw.* 215. Anm. Dann stimmte dies Wort zu ܦܟܝܫܝܐ. Es scheint ein griechisches Wort auf ιώτης zu sein, das von einem Späteren der Bedeutung nach für ܝܛܐ die Endung ܘܣܐ erhielt. An talmudisches אסתדירא (so ist ʿÂruchs Lesart für איסטרידא der Agg. Śabb. 111[b] Mitte) zu erinnern, führt auch nicht weiter. An ἀνδριάντα kann aber gewiss nicht gedacht werden.

ܐܝܪܓܛܣ Sp. 33 erklärt durch ܟܫܪ ܕܡܗܝܡܢ (Duv. ἐγκρατής) wohl εὐεργέτης.

ܕܝܡܛܪܐ Sp. 40 l. 10 liesse sich zwar auch zur Noth als *δίμετρον fassen, aber richtiger wird es sein, hier mit S. ܡܛܪܐ zu lesen und darin den arabischen Namen des Schlauches مطرة wiederzufinden (*Aram. Fremdwörter* 209). Das Syrische hat sonst nur das von dem üblichen Transcriptionsgesetze (ܬ = θ, ܛ = τ) abweichende ܡܛܪܝܛܐ μετρήτης (G. HOFFMANN *ZDMG.* XXXII, p. 748 Anm. 1), auf welches das arabische Wort nicht gut zurückgehen kann. Dies muss einer späteren, unabhängig vom Schriftthume entwickelten volksmässigen und dabei an die geläufige Wurzel ܡܛܪ angelehnten Form entstammen, als deren Vertreter sich jüd. מטרתא und das von Bar Alî No. 245 überlieferte Wort ausweisen. Die Glosse ist nach unserem Texte folgendermassen herzustellen: ܡܛܪܬܐ [ܕܡܛܪܝܢ] ܚܠܒ ܒܗ ܘܡܦܩܝܢ, das folgende Wort ܐܡܪܐ ist in ܐܡܪܐ zu ändern d. h. زُكْرَة.

ܐܘܪܝܐ Sp. 54, das durch انابيب الاجران erklärt ist, wird durch Note 14 als Corruption von ܐܘܢܐ erklärt. Sollte aber hier nicht ein griechisches Wort vorliegen, nämlich das auch im jüd. Aram. als אוריא vorkommende, aber von LEVY, *TWB.* I. 63. 7. v. u. nicht erkannte ὡρεῖον *horreum*, das von אוריא ‚Stall' ganz zu trennen ist? Das erste Wort der arabischen Erklärung wäre dann in انابير ‚Magazine' zu ändern, während الاجران in der Bedeutung ‚Tennen' beibehalten werden kann.

ܐܘܘܣܠ Sp. 55 erklärt durch ܐܟܣܘܪܝܐ ἐξορία wird von Löw als ‚exsul' gedeutet. Nicht ganz unbedenklich, weil es lateinisch, aber nicht undenkbar, weil es ein Begriff aus der Staatsverwaltung ist. In jedem Falle aber ist der Erklärung nach zunächst an ‚exilium' zu denken.

ܐܘܠܘܬܝܐܘܣ Sp. 64, daneben ܐܘܠܘܬܝܐܘ (unter den Varianten ܐܘܠܘܬܝܐܘܣ) DUVAL ὑψωθείς? scheint eher ein Adjectiv auf εος oder ιος zu sein. *ὁλοθεῖος? Vgl. المتكبّر als Epitheton Gottes (Erklärung von ὕψιστος) p. 141.

ܐܘܡܝܣܛܛܪܘܢ Sp. 64 soll nach FIELD, mit dem Duv. übereinstimmt, ἡμιστάτηρ sein. Das ist schon graphisch etwas bedenklich. Bequemer erscheint dem gegenüber, hier eine Verstümmelung am Anfange anzunehmen und das Wort mit jüd. aram. זומיליסטרון zu combiniren.

Ḥâi erklärt dies zu Kêlîm 13, 2 als Löffel, ,eine eiserne Schale, mit der man Backwerk (כוורדיקא, pers. خوردی) heraushebt und Fleisch (aus dem Topfe) herauszieht'; es ist ζωμάρυστρον (nicht ζωμόλιστρον Levy, *Neuhebr. Wörterb.* i, S. 523) mit Dissimilation des ersten *r* in *l*. Von dem Löffel als einem Maasse der Aerzte spricht auch die Miśnâh Kêlîm 17, 12; vgl. cochlearis, κοχλιάριον, ἀρυτήρ u. a. Auch wird ܠܘܪܝܐ ,Löffel' bei PSM. 2447 s. v. ܡܠܥܩܬܐ wirklich durch ܠܘܪܝ ܡܠܥܩܬܐ erklärt, wie unser Wort durch مثقالين.

ܐܠܟܣܡܛܣܝܣܛܘ Sp. 64. Duv. ,?ex verbo λύω'. Man fühlt sich versucht ܠܣܪܝ̈ zu lesen, die arabischen Erklärungen aber auf die Lesart ܠܣܪܐ zurückzuführen; es würde dann etwa ὀλισθήσετε sein.

ܐܣܛܘܢ Sp. 75. Die Erklärung ,das Gold, das sich nicht vor dem Feuer fürchtet', ist doch gewiss nur metaphorisch zu verstehen: ,Gold, das die Feuerprobe bereits bestanden hat' (nicht nach Bernstein bei PSM. 77 ,quasi os, medulla terrae'). Man ist deshalb versucht, das Wort als Verstümmelung aus ܐܒܪܘܣܛܘܢ ,obrussatum' aufzufassen; ,obryzatum' ὀβρυζατον bedeutet ,aus feinstem Golde gefertigt'.

Sp. 79: ܐܦܘ ܦܪܟܘܢ ܟܘܪܐ erklärt durch ܪܘܣܛܩܐ الكورة الرستاق deutet Duv. ὑπὸ ἐπάρχων χώρα? Graphisch genügt diese Erklärung wohl, aber man kann sich darunter nichts vorstellen. ,Ein Land, das unter den Eparchen steht' ist wohl kein so bekannter staatsrechtlicher Begriff, dass er in eine syrische Glossensammlung hätte gerathen können. Man gehe zur Deutung von dem bekannten ܪܘܣܛܩܐ aus. Dies ist = רוסתק (Levy, *Neuhebr. Wb.* iv, S. 427) = رستاق, رسداق aus dem persischen *rustak* (Lagarde, *GA.* 81, 26) ,Land'. Vermuthlich also eine Corruption aus τὸ περιχώριον ,die Umgebung' hier im Sinne von ,Land' im Gegensatz zur Stadt (jüd. ar. פריכורין).

Sp. 84: ܐܦܘܛܘܣܣ, erklärt durch البخار المتحلّل ,verschwindender Dampf', von Duv. mit ? als ὁ πόντος gedeutet, kann der Bedeutung nach mit diesem Worte nicht in Zusammenhang stehen. Eine Ableitung von ἀποφυσάω ,wegblasen' liesse sich graphisch allenfalls ertragen.

ܐܘܪܢܝܣ p. 87 scheint das N. pr. Οὐράνιος zu sein. Unter anderen heisst so auch ein Arzt aus Syrien Pape, *Griech. Eigenn.* s. v. Die

Erklärungen werden durch den später gesuchten Anklang an ܐܘܪܙܐ veranlasst sein. Vielleicht aber mag auch ursprünglich die arab. Glosse سماوىّ gewesen sein.

ܐܘܪܘܢ Sp. 91, 7 erklärt durch ܡܕܝܢܬܐ ܘܐܓܪܐ (dies doch gleich ἄγρος) also ‚Stadt und Land' scheint eine Verderbniss aus ܟܘܪܘܢ χώραν (nicht χωρῶν). Bestärkt wird man in dieser Vermuthung durch die Lesart von S., der ܐܘܣܩܘܦܐ hinzufügt, also ܟܘܪܐ خورىّ oder Aehnliches gelesen hat.

ܐܘܛܘܡܢܝܐ Sp. 98 (Var. ܐܘܛܘܡܢܝܐ) von Duv. nach dem Vorgange von PSM. σκοτομηνία gleichgesetzt. Der Umstand, dass das Wort bei Gregor von Nazianz vorkommt, genügt doch wohl nicht, um ihm unbedingt griechische Abstammung zu sichern. Mindestens aber muss dann als Rest ܐܛܘܡܢܝܐ für ܣܩܘܛܘܡܢܝܐ angesetzt werden.

ܕܪܝܡܣܐ Sp. 101, l. 9 ist bei PSM. nicht verzeichnet. Im Semitischen hat es augenscheinlich keine Ableitung, dagegen lässt es sich mit δριμύς ‚scharf, stechend' als Name eines dornigen Gewächses, das im Griechischen allerdings noch nachzuweisen ist, allenfalls vereinen.

ܐܙܡܪܓܕܝܢ Sp. 101, erklärt durch ‚farbig' ملوّن u. dgl. wird eine Verstümmelung von σμαράγδινον sein. Man könnte auch an pers. زمردين denken.

ܐܝܓܘܪܝܐ Sp. 111. Die Erklärungen: ܡܐܡܪܢܘܬܐ und مقال bedeuten: ‚Aussage' also [κατ]ηγορία.

ܐܝܓܝܙܝܣܘ Sp. 111. Duv. ἐγγίζει σου mit ? Um das ܢ zu rechtfertigen, besser ἐγγίζεταί σου.

ܐܩܘܣܒܪܝܢܘܣ Sp. 118 erklärt durch ܚܬܢܐ الختن الصهر. Bei diesem verzweifelten Worte darf man eine starke Verstümmelung annehmen. Zu der Lautfolge stimmt so ziemlich κονσοβρῖνος* ܩܘܢܣܒܪܝܢܘܣ; die Glossen müssen hier in allgemeinerer Bedeutung genommen werden. صهر wird die ursprüngliche gewesen sein; sie wurde dann später durch ختن und ܚܬܢܐ erläutert.

ܐܓܩܪܛܪܝܐ Sp. 121. Duv. ἐγκράτεια. Um das ܪ zu retten, empfiehlt sich eher ἐγκαρτηρία mit Dissimilation des zweiten *r*.

ܐܘܢܛܘܣ Sp. 121. Die Richtigkeit von Löw's Aenderung ergiebt sich aus PSM. 1562 l. 38, wo ܡܣܬܟܠܢܐܝܬ thatsächlich νοητῶς entspricht.

Man hätte an αἰσθητός denken können, wenn ܡܪܓܫ je von sinnlicher Wahrnehmung gebraucht würde.

ܐܡܠܛܝܡܩܘܣ Sp. 128 ist schon im Index mit ܐܠܥܘܬܝܪܘܣ p. 211 zusammengestellt worden. Zu dem vorgeschlagenen ἐλεύθερος scheint es aber wegen des ܛ schlecht zu stimmen. Ob nicht die Lesart p. 211 ἐμανκιπᾶτος ‚emancipatus' meint? *ܐܡܢܩܝܦܛܘܣ ist graphisch nicht sehr von ihr entfernt. Vgl. noch ܐܡܢܩܝܦܝܛܘܣ Sp. 133.

ܐܡܣܪܝܢ Sp. 130 erklärt durch ܡܢ ܙܘܙܐ würde durch ἀσσάριον eine zu gewaltsame Deutung erfahren. Ob nicht ursprünglich λεπτοκάρυον hinter dem Worte stand? Dann würde die Erklärung auf λεπτόν gehen.

Zu ܐܡܠܣܝܣ Sp. 137 enthält SSs (Note 2) eine interessante, aber wie sie dasteht, nicht leicht verständliche Glosse. Sie lautet: ܐܡܠܟܪ ܐܡܪ ܥܪܒܝܐ ܗܘ ܐܡܠܣܝܣ (S. ܐܡܟܪ). Man kehre aber die Reihenfolge um, um ܐܡܠܣܝܣ der alphabetischen Folge nach an die Spitze zu stellen. Dann erkennt man, dass das angebliche Textwort ܐܡܠܟܪ arabisch ist. In dieser Form aber kann es nicht richtig sein, dagegen liegt sehr nahe die Aenderung in ܐܢܟܪ d. i. إنكار und dies bestimmt auch die Aenderung des Textwortes in ܐܪܢܣܝܣ d. i. ἄρνησις ‚Leugnung'.

ܐܡܣܝܪܐ Sp. 139 (von Duv. nicht erklärt) nach der arabischen Glosse: احواض الدقيق وما يجرى مجراها d. i. ‚Gruben für Mehl und dergleichen'. Es sind also die im ganzen Orient beliebten Getreidegruben, über welche man *Aram. Fremdw.* 137 vergleichen kann. (Zu den dort gegebenen Daten vgl. noch Hamdânî (ed. Müller) 108, 2—10; *Zeitschrift für Ethnol. 1887*, p. 250, vor Allem aber Doughty, *Travels in Arabia deserta* I. S. 279). Der syr. Name einer solchen Grube ist ܡܛܡܘܪܐ (*Aram. Fremdw.* 291); dies Wort ist Jerem. 41, 8 und Joel 1, 17 die Uebersetzung resp. das Aequivalent von Θησαυροί; wir haben hier also ebenfalls die leicht begreifliche Verstümmelung von ܛ zu ܟ anzunehmen, wie bei ܐܡܣܘܪܘܣ Sp. 218 = كنز = Θησαυρόν, oben p. 175, l. 14; ܐܡܣܝܣܛܪܝܢ Sp. 140 Θυσιαστήριον.

ܐܡܣܘܠܘܓܝܣܡܐ Sp. 141. Duv. συλλογισμός mit ? Aber unter den vielen bei PSM. s. v. ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ aufgeführten Glossen ist keine, die sich mit der unsrigen deckte. ܣܘܟܠܐ in der Glosse steht zwar

meist in der Bedeutung ‚Ende‘, ‚Abschluss‘ (niemals ‚Schluss‘ in logischem Sinne), kann aber sehr gut auch Nom. act. von ܚܬܰܡ sein ‚Besiegelung‘. Es ist also wohl *ἐνσφράγισμα.

ܐܦܘܟܪܝܣܝܣ Sp. 142. (Duv. ὑπόκρισις) oder ἀπόκρισις.

ܐܩܪܛܘܣ Sp. 145. (Duv. ἀκρατής) genauer ἀκρατῶς.

ܐܢܩܠܐ Sp. 145 wird von Duv. mit ? gleich ἀγκύλη gesetzt. Schwerlich lässt sich dies mit dessen Bedeutung vereinen. Es scheint eine Verderbniss von ἀνακύκλησις ‚Wiederholung‘; dafür spricht auch die von BA überlieferte Form ܐܢܩܠܝܣܝܣ PSM. 166. Das Fehlen der Endung wie bei ܐܦܘܬܐ = ὑπόθεσις Sp. 80.

ܐܩܪܡܢܘܣ Sp. 146. Die Glosse erklärt das Wort durch ܫܩܝܦܐ, wovon die arabischen Wörter كهف, لحف wohl nur ungenaue Synonyma sind. ܫܩܝܦܐ aber vertritt regelmässig hebräisches סֶלַע, kann also mit κρημνός ‚steiler Abhang‘ (Duv.) nicht ganz bequem zusammengestellt werden, ganz abgesehen davon, dass das griechische Wort in dieser Bedeutung nur poetisch ist. Es empfiehlt sich hier das Wort einzusetzen, welches bei den LXX סֶלַע wiedergibt, und das auch graphisch nicht viel unbequemer ist als κρημνός, nämlich ἀκρότομον.

ܐܩܛܝܩܘܣ Sp. 146, von Duv. nicht erklärt, in der Glosse durch ܡܩܢܝܢܝܬܐ الملكيّة erläutert, bedeutet ‚besitzanzeigend‘ im Sinne der Grammatik. Es entspricht ganz genau ἡ κτητική (scil. ἀντωνυμία) ‚das besitzanzeigende Pronomen‘. Ferner liegt es schon an ἑκτική ‚eine Eigenschaft habend‘ zu denken.

ܐܝܪܛܝܘܢ Sp. 149 erklärt durch مواضع البرق kann nicht mit PSM. und Duv. als ἱερατεῖον gedeutet werden. Vielleicht ist es *τεράτιον, wobei an τέρας, das von Himmelserscheinungen überhaupt gebraucht wird, zu denken ist.

ܐܟܣܝܐ Sp. 156 scheint *ἄξιδα aus *axis* zu sein. Das eine der beiden Hölzer lässt sich wohl als Axe bezeichnen.

ܐܣܩܝܐ Sp. 160. 7. u. 21 kann nicht gut eine lautliche Variante von ἀξίνη sein. Aber auch die Annahme einer graphischen Corruption daraus ist bedenklich — nicht sowohl wegen der Ueberlieferung der genauen Transcription von ἀξίνη ܐܟܣܝܢܝ p. 161, 4 — als vielmehr, weil sich ܐܣܩܝܐ (ohne Variante bei CERIANI) I Chron. 22, findet. *ἀσκίδιον gräcisirt aus *ascia*?

ܐܟܣܘܡܝܕܝܘܢ Sp. 161 (daneben ܐܟܣܘܡܝܘܢ) entspricht genauer ἐξωμίδιον (Duv. ἐπωμίδιον).

ܐܟܣܘܡܘܣܝܐ Sp. 162 ist zweifellos ἐξωμοσία, wie es denn auch von BA. annähernd richtig durch ܡܘܡܬܐ gedeutet wird. BB. hatte aber wohl eine andere Lesart, die von zwei Codd. noch als ܐܟܣܝܘܡܐ erhalten und von PSM. 187 richtig zu ἀξίωμα gestellt worden ist. Auf diese beziehen sich seine Erklärungen ܟܬܒܐ ܕܫܘ̈ܐܠܐ كتاب المسائل.

ܐܟܣܘܦܪܝܐ Sp. 162, 6 wird durch الانفاء erklärt; es scheint also eine Verstümmelung aus ܐܟܣܘܪܝܐ ἐξορία ‚Verbannung' zu sein.

ܐܠܘܣܘܢ Sp. 168, erklärt als المتمرّد (Varianten bei PSM. 200, l. 5 v. u. u. 201 l. 1), kann nicht gut ἀλύσσων ‚ängstlich' sein, das überdies nur selten und bei Dichtern vorkommt. Es scheint nur die Transcription des Nom. propr. 'Ελευσῖνα ('Ελευσις) zu sein; die Erklärung geht auf den Anklang an ܐܠܘܨܐ ‚Bedrücker' zurück.

ܐܠܘܣܝܣ Sp. 169 ist erklärt durch درب المستعظم nach einer anderen Lesart (Note 2) durch سارع كبير l. شارع. Die Erklärungen sind ziemlich gleichbedeutend und als ‚Haupteingang, grosser Eingang' zu verstehen. (Für شارع in dieser Bedeutung vergl. Dozy, *Supplém.* i, 748.) Darnach scheint das Wort eine Verderbniss aus αὐλείας (sc. θύρας) zu sein = *ܐܘܠܝܐܣ.

ܐܣܩܪܝܐ Sp. 178, lin. 21 ist wirklich ἱστοκέραια, wenn auch dessen Bedeutung ‚Segelstange' ist, während im Aramäischen die Bedeutung ‚Mastbaum' feststeht. Dies beweist, abgesehen von den Glossen, schon die Gleichsetzung von תרן und אסקריא Bâb. Bâthr. f. 73[a], lin. 9. Das in verschiedenen Formen und Verschreibungen (ܣܩܘܪܝܐ PSM. 2712; ܣܩܪܝܐ ܣܩܪܝܐ ib. 2723) im Syrischen vorkommende Wort muss im Leben verbreitet gewesen sein, da es sonst BB. hier und s. v. ܐܪܡܢܘܢ (PSM. 392) nicht hätte zur Erklärung verwenden können. Für die Volksthümlichkeit des Wortes spricht auch sein Vorkommen im Mandäischen (dies Letzte nach einer Mittheilung von Herrn Prof. Nöldeke).

Ein ähnlicher Bedeutungsübergang ist z. B. bei ܐܪܡܢܘܢ ἄρμενον ‚Segel' zu bemerken, das gelegentlich (vgl. PSM. a. a. O.) auch für den Mast gebraucht wird.

ܐܠܦܐܡܝܢ Sp. 178 (Duv. ἄλφα-μίαν). Das Femininum sehr auffällig. μεῖον ? ?

Ob ܐܠܘܛܪܝܐ Sp. 183, 19 (erklärt durch ‚Verschiedenheit der Naturen‘) in der That mit ܐܡܦܘܛܪܝܐ Sp. 191, 24 (erklärt durch: ܚܕ ܡܢ ܬܪܝܢ ܕܐܬܩܢܝ ܡܢ ܐܒܐ ܘܐܡܐ ܘܠܐ ܕܡܝܢ ܠܚܕܕܐ ܒܟܝܢܐ d. h. ‚Eins aus Zweien [das bedeutet:] Das vom Vater und der Mutter Erworbene, die einander in der Natur nicht gleichen‘ (l. ܕܠܐ ܕܡܝܢ) identisch ist, erscheint nach den Erklärungen doch sehr fraglich. Für das Erste soll hier nur vermuthungsweise an ἀλλότριος erinnert werden; das Letztere aber lässt sich doch ziemlich bequem auf ἀμφότεροι zurückführen, womit es schon PSM. zusammengestellt hat, der allerdings die Glosse anders übersetzt. An ὁμόπατροι ‚von demselben Vater‘ zu denken, verbietet der Wortlaut der Erklärungen durchaus.

ܐܡܝܣ Sp. 188, Z. 5 erklärt BS. durch ابريقة يجتمع فيها الماء Das würde bedeuten: ‚Ein kleiner Krug, in dem sich Wasser ansammelt‘ (oder ‚Wasser gesammelt wird‘). Hier ist nun schon die Femininform ابريقة, die sonst nicht überliefert wird, sehr auffällig, und auch der erklärende Relativsatz stimmt schlecht zu einem Kruge. Ganz unmöglich aber scheint es, mit dieser Erklärung ἀμίς, ‚Nachtgeschirre‘, zu vereinen, wo von اجتماع الماء doch nicht gut die Rede sein kann. Vermuthlich haben wir hier eine Verstümmelung von ܠܡܝܢܣ = λιμνάς (= ܡܥܝܢܐ) ‚Teiche‘. Ob hierdurch für ابريقة diese neue Bedeutung genügend gesichert wird, ist allerdings sehr zweifelhaft; vielleicht stand ursprünglich dafür غدير, بطيحة oder Aehnliches.

ܐܓܩܘܡܐ Sp. 190, S. 22. Alle Erklärungen gehen auf ‚Brennen‘ zurück (سفة, قلى, محرق), so dass wohl ἔγκαυμα, allerdings in diesem Sinne noch nachzuweisen, zu Grunde liegt.

ܐܡܪܘܣܡܛܐ Sp. 193, Duv. ποιήματα. Zu gewaltsam. Auch entspricht dies kaum der Erklärung. PSM. denkt an ὁμοιώματα. Die Glosse ist schwierig, weil ܠܐܡܪܣ augenscheinlich sinnlos ist und durch PSM. Besserungsvorschlag ܠܡܪܝܢܐ nicht geheilt wird. Man lese also ܐܡܪܝܣܡܛܐ und ܠܐܡܪܝܣ und übersetze : ὁμηρίσματα BS. : so nennt er Wörter, die denen Homer's gleichen; Wörter eines Dichters oder auch eines Anderen (Prosaikers). Vgl. zu dieser Erklärung ܐܘܡܪܝܣܐ, ὡμήρισα BS., ‚ich besinge ihn im Versmasse Homer's‘ BM. 992. Auch hier fehlt das erste Jod (η) in der Handschrift.

ܐܓܘܪܝܛܘܣ Sp. 198 ἐγγυριαῖος ‚kreisförmig'? Doch fehlt der Zusammenhang mit der Erklärung ܢܩܘܪܐ, ‚Bohrer'.

ܐܢܛܝܟܬܘܢܐܣ Sp. 206, Duv. ἀντίχθωνας mit ?. Schon wegen Θ = ܟ bedenklich. Genau entspricht *ἀντιγείτονας.

ܐܪܘܛܣܝܣ Sp. 214, l. ܐܪܘܛܝܣܝܣ ἐρώτησις.

ܐܪܡܘܦܘܣ Sp. 214 erklärt durch ܡܨܝܪܢܐ, ‚Bildner', Duv. ἔμμορφος. Vielmehr scheint hier eine arge Verderbniss aus ἀνδριαντοποιός vorzuliegen. Oder l. ܡܫܒܚܐ für ܡܨܝܪܢܐ und gleich ἔνδοξος?

ܐܪܓܝܠܘܣ Sp. 214 von Duval nicht erklärt. المواتج, ‚scheltend' ist ὄργιλος, ‚jähzornig'.

ܐܣܣܘܕܝܘܢ Sp. 217 ist durch ܥܠܬܐ, السبب, erklärt. Es scheint hier ܥܠܬܐ erst spätere Verderbniss für ܡܥܠܬܐ, ‚Eingang, Zugang, Einzug' zu sein, während allerdings die arabische Erklärung schon die Lesart ܥܠܬܐ voraussetzt. Darnach ist in dem Textworte εἰσόδιον, ‚Eingang' (εἰσόδια, ‚Einzug') zu erkennen. Mit diesem Worte hängt nun auch deutlich das nur wenig davon verschiedene ܐܣܣܕܝܐ Sp. 233 zusammen, das durch صحون كالمغارات erklärt wird. Es ist der Plural desselben griechischen Wortes.

Dagegen scheinen ܐܣܛܐܕܘܢ ܐܣܛܐܕܘܣ Sp. 227, die ebenfalls durch صحن erklärt werden und von Duval mit dem zuletzt erwähnten Worte combinirt worden sind, doch davon verschieden, wenn sie auch in der Bedeutung ‚vestibulum' damit zusammentreffen. Mit der Annahme einer nicht bedeutenden Verstümmelung können sie auf παστάδας παστάδων, ‚Säulenhallen' zurückgeführt werden. (An einen Zusammenhang mit θύραι zu denken, ist wegen des ܛ bedenklich.)

ܐܣܦܕܐ Sp. 233 und 224 als ‚Bleikanne' erklärt, findet sich bei Josua Stylites (ed. Martin, p. 76, 8) und ist von Martin, wie es scheint mit Recht, aus σπονδεῖον abgeleitet worden. Die starke Verstümmelung des Wortes ist allerdings etwas auffällig; es muss demnach eine alte Entlehnung sein. Ob die Hervorhebung des Bleis, des Zinns in den Erklärungen nicht auf den Anklang an pers. سپید, ‚weiss', zurückgeht?

Der Ursprung von ܐܣܦܢܩܣܐ Sp. 233 ist zwar noch nicht aufgeklärt; aber die Zusammenstellung mit φοῖνιξ ist doch auf alle Fälle zu verwerfen.

ܐܣܛܘܪܝܩܘܢ Sp. 242, DUV. ἱστορικόν mit ?. Zu gewaltsam. Bequemer und zu der Erklärung ܡܦܫܩܢܐ ebenfalls passend erscheint ἐξηγητικόν.

ܐܦܘܢܝܛܘܣ Sp. 247 erklärt durch ܠܐ ܚܫܘܫܬܐ (DUV. ἀποιήτως = ܕܠܐ ܚܫܘܫܬܐ, Note 5). Dies aber bedeutet ‚ohne Nutzen', was nicht gut zu dem angenommenen, griechischen Worte stimmt. Man kann an ἀπονήτως, ‚ohne Mühe, ohne Noth' denken; aber auch ἀπαθήτως ist möglich, zumal ܚܫ in den Uebersetzungen aus dem Griechischen stets παθεῖν ist (PSM. s. v.).

ܐܦܘܪܝܣ, ܐܦܘܪܝܐ Sp. 252 erklärt durch ܡܫܬܘܕܥܢܘܬܐ, معرفة, DUV. ἐφόρεια nach PSM. Vermuthlich ist die arabische Erklärung der syrischen vorzuziehen. Dann ergibt sich für ‚Kenntniss', ‚Verständniss' bequem als griechisches Original ἐμπειρίας (Accus. Plur.).

ܐܦܘܛܝܩܐ Sp. 250 und 254 ist durch ܡܣܥܘܪܢܘܬܐ ܕܥܝܢ ܚܙܬܐ erklärt. Das bedeutet ‚mit eigenen Augen beaufsichtigen, in Augenschein nehmen', also ist hier εφεκτική, woran DUVAL mit ? erinnert, nicht zu verwenden. Da aber ܕܘܩܐ als Uebersetzung des griechischen ἐποπτῆρες belegt ist (PSM. 849, l. 14), so geht man wohl nicht fehl, wenn man unser Wort als ἐποπτική (allerdings in anderem als dem von den Lexicis verzeichneten Sinne) erklärt.

ܐܦܘܓܢܝܐ Sp. 255. Die Erklärung مطالبات ist zwar nicht ganz deutlich, passt aber keinesfalls zu ἀπογονή, ‚Nachkommenschaft' (DUVAL). Vielleicht bedeutet sie ‚Verdachtsgründe'; dann wäre ܐܦܘܢܘܝܐ = ὑπόνοιαι, ‚Verdacht' zu lesen.

ܐܦܣܩܣܛܝܪܘܣ Sp. 257 und 254 sind gewiss zu combiniren. Die ausführlichere Erklärung lautet ܟܢܫܐ ܥܠ ܡܘܬܒܐ ܡܝܩܪ̈ܐ. PSM. 1646, l. 6 v. u. zeigt, dass ܡܘܬܒܐ eine Abtheilung der Engel ist, die auch den Namen ܡܝܩܪ̈ܐ ‚die hochgeehrten' führen. Damit stimmt, was BB. bei PSM. s. v. ܡܛܠܠܐ Sp. 1874 ult. u. folg. berichtet: ‚Einige von ihnen (den Engelsabtheilungen) werden ܡܘܬܒܐ genannt zum Zeichen ihrer Würde und Vertrautheit mit Gott.' Der Sinn ist wohl ‚Beisitzer'. ܡܝܩܪ̈ܐ ist darnach nun als Variante von ܡܘܬܒ̈ܐ zu erkennen. Die Glosse aber bedeutet ‚über den Mautbʰê'. Das kann auf Gott gehen, könnte aber auch den Obersten der Mautbʰê bezeichnen. Die erste arabische Glosse مجتمع ملزز ist nur eine ungenaue Uebersetzung von

ܡܟܢܫܬܐ, ‚Versammlung‘. Darnach ist nun das griechische Original zu bestimmen. Nicht undenkbar wäre συνέδριον.

Sp. 261 ܐܦܛܝܐ erklärt durch ܡܫܬܡܥܢܐ, مطيع, ‚der sich überreden lässt, der Gehorsame‘, also kaum mit Duv. ἐπιστολεύς. Man hat vielmehr darin eine Verderbniss aus εὐπειθής oder irgend einer davon abgeleiteten Form zu suchen. Die Ersetzung des θ durch ܛ ist hier wohl auf Rechnung des vorhergehenden griechischen ܦ (vgl. z. B. Mar Elia, *Syriac Grammar*, ed. Gottheil, p. ܨܗ) zu setzen, das auch sonst diesen Einfluss zeigt (*Aram. Fremdwörter*, p. 73).

ܐܦܚܢ Sp. 263. Es wird durch ܓܫܬܐ, ‚Berührung‘ erklärt und ausdrücklich als griechisch bezeichnet. Da nun daneben als Variante ܐܦܝܢ vorkommt, so liegt es nahe von dieser Form auszugehen und ἄφην, ‚Berührung‘, zu lesen, welches thatsächlich durch ܓܫܬܐ übersetzt wird. PSM. s. v.

ܐܡܘܝܘܡܛܐ Sp. 261 (Duv. ἀπηχήματα) richtiger mit PSM. ὁμοιώματα (Erklärung: ܕܡܘܬܐ, الشبه).

ܐܦܘܩܪܣܣܪܝܘܣ Sp. 266, (Variante ܐܦܘܩܪܝܣܣܪܝܘܣ) erklärt als صاحب تواقيع, (Duv. ἔκδικος) vielleicht ἀποκρισιάριος.

ܐܪܘܡܛܪܝܩܐ Sp. 287, erklärt durch ابزردان (Duv. ἀρατωματικά) ist doch wohl ziemlich deutlich ἀρωματοθήκη, l. ܐܪܘܡܛܘܬܝܩܐ.

Es seien hier noch einige Identificationen Duval's erwähnt, die eine genauere Untersuchung als zweifelhaft ergibt.

ܐܓܬܐ Sp. 33, l. 15 ‚Schreck, Betroffenheit‘, Duv. ἡ ἄγη mit ?. Geht nicht an, weil die Femininendung nur bei einer sehr alten Entlehnung denkbar wäre.

ܐܓܘܪܣ Sp. 298 wird wie ܐܓܘܪܣ ܕܣܡܝܕܐ Sp. 111 durch نُخالة erklärt, das schon seiner Form nach nicht etwa das gesiebte Mehl oder Getreide selbst, sondern nur den Abfall, ‚die Spreu oder Kleien‘, bezeichnen kann (vgl. *Aram. Fremdwörter*, S. 290, l. 16 folg.). Daher ist es nicht gut denkbar, dies mit γυρίς, ‚feinstes Weizenmehl‘ zu identificiren.

ܐܦܛܘܢ Sp. 185 und ܐܦܛܘܢ Sp. 192 erfordern eine längere Auseinandersetzung, weil hier einmal an einem recht augenfälligen

Beispiele gezeigt werden kann, wie wenig Verlass in einzelnen Fällen auf die uns überlieferten Glossen ist. DUVAL hat zu den beiden Wörtern ἱμάντιον oder *amentum* verglichen. Das eine bedeutet ein kleines Gewand, das andere Riemen, beides Bedeutungen, die zu den klaren arabischen und syrischen Erklärungen ضماد und ܚܘܨܐ, die stets vom chirurgischen Verbande gelten, nicht stimmen. Neben den beiden angeführten Formen, von denen natürlich eine nothwendig falsch sein muss, findet sich noch eine DUVAL entgangene dritte ܡܟܡܕܘܢ PSM. 2198 mit verschieden überlieferter Vocalisation, sowohl bei BA., als auch bei BB. Das Wort macht in der That durchaus den Eindruck, als wäre es griechischer Herkunft, und auch BA. und BB. scheinen es ihrer Vocalisirung nach dafür gehalten zu haben. Es kommt weiter als Erklärung von ܡܟܚܫܐ, PSM. 2132 vor. Merkwürdig ist nun, dass sowohl in der Erklärung dieses Wortes als bei ܡܟܡܕܘܢ von K. als Synonym auch ܨܡܕܐ angeführt wird. Dieses Wort gibt den Schlüssel zur Erklärung. ܨܡܳܕܳܐ heisst (vgl. PSM. 1860) ‚das Anjochen, Anschirren' = ܨܡܰܕ = צמד. Die ursprüngliche Glosse betraf nun ein von jenem syrisch-arabischen Verbum كدن (DOZY II, 450) gebildetes Participium مكدون. Sie lautete etwa ܡܟܕܘܢ ܨܡܝܕܐ. Entweder durch Verschreibung oder auch durch unwillkürliche Assimilation der Aussprache beim Dictiren wurde das Stichwort in ܡܟܡܕܘܢ verwandelt. Die ursprüngliche syrische Erklärung aber wurde nun von Späteren für ein arabisches Wort gehalten und als ضماد angesprochen. Dieses lautlich damit zusammenstimmende Wort hat aber nur die Bedeutung ‚Verband', und so traten dann auch andere, dasselbe bezeichnende Synonyma, wie ܚܘܨܐ hinzu. Schliesslich wurde auch die Bedeutung ‚feuchte Binde', in der weiteren ‚feuchtes Pflaster' genommen. Derartige Pflaster wurden bei den Alten — wie auch noch bei uns — aus Mehl und Honig gemacht (vgl. ʿÂrûch s. v. אספלנית); daher ist denn auch die zweite Erklärung für ܡܟܡܕܘܢ zu verstehen. خبيص ist hier nicht die sonst bekannte Speise, sondern ein aus denselben Bestandtheilen zusammengesetztes Pflaster. Es ergibt sich nun daraus, dass für ein ‚Pflaster' bedeutendes ܡܟܡܕܘܢ im aramäischen Lexicon ferner kein Platz sein darf.

ܐܩܠܬܐ Sp. 275 ‚Armband‘ soll nach Duv. ἀγκύλιον sein. Dieses griechische Wort heisst aber nur ‚kleiner Ring‘; es müsste aber auch in der Bedeutung ‚Armband‘ erhalten sein, damit die Annahme einer Entlehnung in diesem Sinne gerechtfertigt wäre. Davon abgesehen, pflegen griechische Wörter auf ιον sonst nicht in dieser Weise umgebildet zu werden, es müsste denn gerade das Wort eine sehr alte Entlehnung sein. In diesem Falle aber würde man nach sonstigen Analogien erwarten können, das Wort auch noch in einem anderen aramäischen Dialecte wiederzufinden. Dies trifft aber nicht zu. So empfiehlt es sich denn wohl, unser Wort an targumisches עיקלא, Targ. Jer. ii, Num. 31, 50 (Levy, *TWB.* ii, 236) anzuknüpfen. Es gehört dies zur Wurzel עקל, ‚krümmen, binden‘ (hebr. עקל) = ܥܩܠ = عقل (vgl. عقال ‚Fessel‘ *ZDMG.* xxii, 92, Not. 8) und zu ihr lässt sich mit dem zwar nicht beispiellosen (Nöldeke, *Mand. Gramm.* 59. Z. 6 v. u.) aber immerhin ziemlich seltenen Uebergange von wurzelhaftem ܥ in ܐ, den man hier allerdings als eine Art Dissimilation auffassen kann, auch ܐܩܠܬܐ stellen. Ob nun nicht unter diesen Umständen ܐܩܬܐ Sp. 145 ‚Schleife‘ (vocalisirt nach Analogie von ܐܣܬܐ, bei dem der Wandel von *a* zu *e, i* durch das folgende *Śîn* zu erklären ist) lieber zu der genannten semitischen Wurzel zu ziehen, als mit ἀγκύλη zu combiniren ist, verdient noch nähere Erwägung. Bei einem Fremdworte wäre der Vocalwechsel doppelt auffällig.

Damit sei der dem Griechischen gewidmete Theil dieser Scholien abgeschlossen; es möge nur noch bemerkt werden, dass man in unseren Glossen doch eine nicht ganz unerhebliche Anzahl von Wörtern trifft, die unseren griechischen Lexicis annoch fehlen. Auch ‚Addenda lexicis Graecis‘ werden also aus ihnen zu gewinnen sein, eine Arbeit allerdings, die besonders grosse Vorsicht verlangen wird.

(Schluss folgt.)

Vedica.

By

Professor **A. Hillebrandt.**

I. Purandhi.

The meaning of the word *purandhi*, which is used both as an substantive and as an adjective, has not been sufficiently settled. While the large Petersburg Dictionary explains it by ,Verständigkeit, Einsicht, Weisheit' (insight, wisdom), plur. ,gute Gedanken' (good thoughts), and, if used as an adjective, by ,verständig, klug, einsichtig' (clever, wise), the new smaller edition gives 1) ,Hochgefühl' (elatedness), ,Begeisterung' (enthusiasm), 2) ,hochgemuth, muthvoll, begeistert' (courageous, elated, enthusiastic). Grassmann vacillates still more. According to him the first meaning of the word is ,reich, reichlich spendend' (rich, or, giving much), which develops into ,vollgefüllt, Reichthum, Zufüllung des Opfergusses, Opferguss etc.' (filled to the brim, riches, filling in the sacrificial libation, sacrificial libation). Ludwig translates Ṛ. V. i. 5, 3; i. 158, 2 etc. ,Fülle' (plenty); x. 80, 1 ,schwanger' (pregnant). The Indian authorities, especially the Nirukta vi. 13, explain it in passages where it is an epithet of Bhaga, Indra or Varuṇa by *bahudhīḥ*, *bahukarmatamaḥ;* etc. (see Nirukta, in the *Bibliotheca Indica*, vol. iii., p. 189). The same explanation is given by Sâyaṇa, who repeatedly refers to Yâska, in his commentary on Ṛ. V. vii. 35. 2; etc. He paraphrases it, however, also differently, by *bahukarmā* Ṛ. V. iv. 26. 7, *purāṁ dhārakaḥ paramātmā,* Ṛ. V. iv. 27. 2; *purudhīḥ* Ṛ. V. i. 5. 3; *bahuprajñaḥ* Ṛ. V. i. 181. 9 etc.; *śobhanabuddhiḥ,* v. 35. 8. 11; *puraṁ śa-*

rīraṁ dhīyate sthāpyate yābhir matibhis tāḥ stutīr jigṛita Ṛ. V. IV. 50. 11; *śarīradhārikāḥ śarīrābhivṛiddhihetūr gāḥ śabdayataṁ* etc. Ṛ. V. I. 158. 2.

Considering this wide divergence of opinions a new examination of the passages in which the word occurs will not be superfluous. I begin with those where it is used as adjective, because its meaning will there become apparent most quickly.

A. Purandhi used as an adjective.

In three passages it is an epithet of the eagle who brings the Soma, and in three others it is applied to a woman. The former are:

Ṛ. V. IV. 26. 7: *atrā purandhir ajahād arātīḥ*
made somasya mūrā amūrāḥ |

IV. 27. 2: *īrmā purandhir ajahād arātīḥ*
uta vātāñ atarach śūśuvānaḥ | —

IV. 27. 3: *ava yach chhyeno asvanīd adha dyoḥ*
viyad yadi vāta ūhuḥ purandhim |

The three passages where it refers to a woman are:

Ṛ. V. III. 61. 1: *purāṇī devi (ushā) yuvatiḥ purandhiḥ* |
anu vrataṃ charasi viśvavāre ||

V. 41. 6: *pra vo vāyuṁ rathayujaṃ kṛṇudhvam*
pra devaṁ vipraṁ panitāram arkaiḥ |
ishudhyava ṛtasāpaḥ purandhīr
vasvīr no atra patnīr ā dhiye dhuḥ.[1] ||

X. 80. 1: *agniḥ saptiṁ vājaṃbharaṁ dadāti*
agnir vīraṃ śrutyaṃ karmanishṭhām |
agnī rodasī vicharat samañjan
agnir nārīm vīrakukshiṃ purandhim ||

As the sense of the last verse shews, a *nārī vīrakukshiḥ* and *purandhiḥ* was the ideal of an Indian wife, who together with a fa-

[1] The explanation of this verse is somewhat difficult, because the wives of the gods *(devapatnîḥ)* apparently receive the epithet *ishudhyavaḥ* 'imploring'. The latter word may perhaps he taken as a plural vocative: 'May the good wives of the gods who practise pious acts, give us, o ye implorers, today (riches) for our song.'

mous son, diligent in religious works, and with horses that gain prizes, is the sum of the Ṛishi's wishes. Similarly *purandhi* denotes the best quality of a wife Maitr. Saṁh. iii. p. 162. 8, Vāj. Saṁh. xxii. 22, Śāṅkh. Śr. Sû. viii. 18. A milk-giving cow, a strong draught-ox, a fleet horse, a clever youth, a victorious charioteer and a *purandhir yoshā* are named side by side as the most excellent things.[1]

It is evident that *purandhi* on the one hand denotes one of the chief qualities of a wife, and on the other hand a quality which the eagle who brings the Soma, likewise possesses. The ancient Hindus have a great deal to say in praise of their wives and of their maidens. We hear that they adorn themselves Ṛ. V. i. 85. 1; x. 110. 5; A. V. xi. 1. 14. 17, and that they wear beautiful dresses Ṛ. V. i. 113. 7; viii. 26. 13. They further receive the following epithets: *sūnarī* Ṛ. V. i. 48. 5; iv. 52. 1; *bhadrā* Ṛ. V. v. 80. 6; *jushṭā vareshu samaneshu valguḥ* A. V. ii. 36. 1; *anuvrata* Ṛ. V. x. 34. 2; *ṛitachid* Ṛ. V. iv. 16. 10; *śivā* A. V. xiv. 2. 13; *adurmaṅgalī* 40; *śantivān* A. V. iii. 30. 2; *śatavāhī, kalyāṇī* A. V. v. 17. 12; *anavadyā patijushṭeva nārī* Ṛ. V. i. 73. 3; *subhagā suputrā* Ṛ. V. x. 85. 25. 45; *subhagā* i. 167. 7; *kshemaṁ kṛiṇvānā* x. 124. 7; *patiripo durevāḥ* iv. 5. 5; *nimiślā vidatheshu pajrā* i. 167. 6; *saṁsmayamānā* i. 123. 10; *ahrayāṇā* vii. 80. 2; *ūrṇamradā yuvatir dakshiṇāvate* x. 18. 10. A long string of good qualities is enumerated A. V. xiv. 2. 17 ff. (compare Ṛ. V. x. 85. 43. 44;) *aghoracakshur apatighnī, syonā, śagmā, suśevā, suyamā gṛihebhyaḥ, vīrasūr, devakāmā, sumanasyamānā, adevṛighnī* etc. 25. *sumaṅgalī, prataraṇī gṛihāṇāṁ, suśevā patye, śvaśurāya śambhūḥ śyonā śvaśrvai;* 32. *sūryeva viśvarūpī*; 40. *adurmaṅgalī.*

I do not see that any of these attributes fits the eagle, who is chiefly praised for his velocity, as may be learned from the collection of epithets give in Grassmann's *Wörterbuch zum Rigveda* sub voce *śyena.*

[1] *Dogdhrī dhenur, voḍhānaḍvân, āśuḥ saptiḥ, sabheyo yuvā, purandhir yoshā, jishṇū ratheshṭhā.* I may add that Maitr. Saṁh. ii. p. 106, 9 *purandhi* is used together with *kulāyinī ghṛitavatī* as an epithet of *Ishṭakā.* Taitt. Saṁh. iv. 3. 4 gives instead *kulāyinī, vasumatī vayodhāḥ.*

But some hitherto neglected passages will assist us to find the meaning which *purandhi* has, when it is applied to a wife. We read A. V. XIV. 2. 31:

ā roha talpaṁ sumanasyamānā
iha prajāṁ janaya patye asmai |
indrāṇīva subudhā budhyamānā
[jyotiragrāḥ] ushasaḥ prati jāgarāsi ||

"Well-disposed ascend the nuptial couch and produce progeny for thy husband. Mayest thou, watchful like Indrāṇī, awaking wake forwards the break of dawn."[1]

In my opinion the latter half of the verse can only mean that the wife is to rise early, as the performance of the household work requires.[2] With the ancient Hindus, just as with the Teutonic nations (WEINHOLD, *Deutsche Frauen*, Vol. II,[2] p. 50) the wife was the centre of the domestic life and on her probably fell the duty of providing for men and cattle. Hence it is sometimes stated that she rules the servants and the members of the household. She was the helpmate of the husband not only in conjugal duties but also in his work. Thus we read A. V. XIV. 2. 37:

prajāṁ kṛiṇvāthām iha pushyataṁ rayim |
"Produce off spring and increase our wealth."

Similarly the Mantra in the Gṛihyasūtras, Āśv. I. 7. 19; Pār. I. 8. 1 etc., says: *isha ekapadī, ūrje dvipadī, rāyasposhāya tripadī.* Hence women are called Ṛ. V. I. 92. 3; *nárīr apáso vishṭíbhiḥ* "diligent in work" and the wife receives Ṛ. V. v. 37. 3 the epithet *ishirā:*

vadhūr iyaṁ patim ichchhanty eti
ya īṃ vahāte mahishīm ishirām |
āsya śravasyād ratha ā cha ghoshāt —

"This woman here approaches, desiring a husband, who will conduct her (into his house) as an active wife."

---

[1] Verse 75 of the same hymn is probably not connected with this.

[2] Possibly R. V. I. 124. 4 *admasan na bodhayantī sasataḥ* might express the same idea, if Yâska's (IV. 16) explanation of the first word by *admasadinī* or *admasāninī* or Sâyaṇa's by *pāchikā* could be accepted.

We find *ishira* used in a similar connexion once more A. V. XIX. 49. 1, where the night is compared with a woman. The verse runs as follows:

ishirā yoshā yuvatir damūnā
rātrī devasya savitur bhagasya
viśvavyachāḥ suhavā saṁbhṛitaśrīr
ā paprau dyāvāpṛthivī mahitvā ‖

"Resembling an active woman, a young domestic wife —, the night has filled heaven and earth."

The expression *atandrāso yuvatayaḥ* which is applied to the fingers Ṛ. V. I. 95. 2 possibly owes its origin to the same idea.

As thus diligent activity was considered by the Hindus as an important quality of a wife, it may be inferred that the *yoshā purandhiḥ* whom the Ṛishi desires as eagerly as a *sapti vājaṁbhara* and a *putra śrutya karmanishṭhā,* was not a 'lovely' or 'enchanting' female, but a useful wife who takes care of the household. Hence *yoshā purandhiḥ* is equivalent to *ishirā mahishī* or *yoshā* and *purandhi* means 'active, zealous'. This meaning evidently fits the eagle, who is called *purandhi* in the passages quoted above, quite as well as a wife. With respect to Ṛ. V. IV. 26. 7; 27. 2—3 it must be noted that the eagle is mentioned in connexion with the *Arātis* and that the quality through which he overcomes his enemies, is without a doubt his velocity. The proper translation of these passages is, "then the active bird left the Arātis behind"; compare also his epithet *kṛitvan* Ṛ. V. X. 144. 3.

The same meaning is suitable also in the remaining passages where *purandhi* is used as an adjective. We find it applied to Pûshan, Ṛ. V. I. 181. 9, and possibly also Ṛ. V. II. 41. 3; to Pūshan or Vāyu Ṛ. V. X. 64. 7. The first passage runs as follows:

yuvāṁ pūshevāśvinā purandhiḥ
agnim ushāṁ na jarate havishmān.

"You, o Aśvins, the sacrificer approaches, just as Agni[1] (approaches) Ushas, just as Pūshan the active one."

---

[1] *Agnim* instead of *Agnir.* See PISCHEL und GELDNER, *Ved. Studien,* pag. 105.

In this passage *purandhi* is certainly an adjective, not a substantive, as others have taken it. For Pūshan has several epithets of a similar import. Thus he is called *irya*, 'moveable, nimble' Ṛ. V. vi. 54. 8:

śṛiṇvantaṁ pūshaṇaṁ vayam
iryam anashṭavedasam |
īśānaṁ rāya īmahe ||

further *ajira* in a simile,

Ṛ. V. i. 138. 2, *pra hi tvā pūshann ajiraṁ na yāmani*
stomebhiḥ kṛiṇva ṛiṇavo yathā mṛidhaḥ |

"For I send thee, o Pūshan, forth like a nimble [messenger?] on the path, in order that thou mayest destroy the enemies."[1]

Now it may be objected that Pūshan is also repeatedly called 'wise' or 'knowing' *(mantumat, prajānat)* and that hence *purandhi* might be rendered in the same manner. But as the Hindus did not consider 'cleverness' or 'wisdom' to be the chief characteristic of the eagle and of a wife, who nevertheless are called *purandhi*, the word cannot be translated by 'clever' in connexion with Pūshan. The same remark applies to the two other passages:

Ṛ. V. ii. 31. 4, *iḷā bhago bṛihaddivota rodasī* |
pūshā purandhir aśvinā adhā patī ||
x. 64. 7, *pra vo vāyuṁ rathayujaṁ purandhim* —
stomaih kṛiṇudhvaṁ sakhyâya pūshaṇam ||

It is not absolutely impossible (though hardly probable) that *purandhi* may be a substantive in the first passage.

The word further refers to Heaven and Earth,

Ṛ. V. ix. 90. 4, *urugavyūtir abhayāni kṛiṇvan*
samīchīne ā pavasvā purandhī |
apaḥ sishāsan ushasaḥ svar gāḥ
saṁ chikrado maho asmabhyaṁ vājān ||

---

[1] Compare also R. V. vi. 58. 3. where Pūshan's employment as a messenger *(yāsi dūtyām)* is mentioned. Quickness is of course the chief quality required of a messenger, see R. V. iii. 9. 8, viii. 90. 3, x. 98. 2.

For the interpretation it is important to note that the same deities are called *jāgarūke* 'the two watchful ones' Ṛ. V. III. 54. 7. The remaining passages in which *purandhi* appears as an adjective are:

Ṛ. V. I. 116. 13, *ajohavīn nāsatyā karā vāṁ*
mahe yāman purubhujā purandhiḥ
śrutaṃ tachchhāsur iva vadhrimatyāḥ —
X. 39. 7, *yuvaṁ rathena vimadāya śundhyuvam*
ny ūhathuḥ purumitrasya yoshaṇām |
yuvaṁ havaṁ vadhrimatyā agachchhatam
yuvaṁ sushutiṁ chakrathuḥ purandhaye.
I. 117. 19, *athā yuvām id ahvayat purandhir*
āgachchhataṁ sīṁ vṛishaṇāv avobhiḥ |

There is no reason for translating *purandhi* in any of these passages by 'plenty', by 'granting gifts', or by 'wise'. It is probable that in all three verses *Purandhi* is intended as the epithet of Vadhrīmatī. She had no children and invoked the Aśvins, who as a reward gave her a son, with name Hiraṇyahasta. I think that the meaning 'zealous' well characterizes her as a devout worshipper.

(To be continued.)

Kleine Mittheilungen.

A Catalogue of the Zand and Pahlavi MSS. belonging to Khan Bahadur Dr. Hoshangji J. Âsâ, Sirdâr of the first class, Dastoor of the Parsîs in the Dekhan.

1. *Âdaristân farôg.* (Phl.)
   Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.
2. *Âdaristân farôg.* (Phl.)
   Writer: Navroji Jamshedji Dastoor Jamasp Âsâ.
3. *Andarz î Âdarpâd î Mârespandân.* (Phl.)
4. *Ardâî Virâf Nâmah.* (Phl. Paz.)
   Date: Roz 22. Mâh Ardibehesht. 954 Yazd.
   Writer: Copied from the MS. written by Behedin kûkâ bin Mânek bin Âsâ bin khurshed bin Mânek of Navsâri.
5. *Bânû Gôshasp Nâmeh.* (Pr.)
   Date: Roz 27. Mâh Tir. 1182 Yazd.
   Writer: Mobed Minocheher bin Dastoor Esfandyâr bin Dastoor Kâmdin bin Dastoor Fredun of Bharooch.
6. *Behman Yasht with Sanskrit.*
   Date: Roz 27. Mâh Amerdâd 1162 Yazd.
   Writer: Mobed Shâpoor bin Herbad Fredûn bin Mânek.
7. *Bûndahishn, Visparad etc.* (Phl. Paz.)
   Date: Roz 2. Mâh Sheherivar. 1186 Yazd.
   Writer: Jamshed Edal J. Âsâ.
8. *Bûndahishn, Visparad etc.* (Phl. Paz.)
   Date: 1108 Yazd.
   Writer: Noshervanji Jamaspji Âsâ of Navsâri.

9. *Bûndahishn, Visparad etc.* (Phl. Paz.)
Date: Roz 3. Mâh Behman. 1196 Yazd.
Writer: Jamshed Edalji Dastoor J. Âsâ.

10. *Chîdeh Avestâ.*
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

11. *Dâdistân î Dînîk.* (Phl.)
Date: about A. D. 981.
Writer: Dastoor Manushchihar Yûdân Yimân.

12. *Dâstân î Kitâb î Vasf î Amshaspendân.*

13. *Dîn î Vajarkard.*
Date: Roz 5. Mâh Âbân. 1193 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Edal G. Âsa.

14. *Dînkard.* (Phl.)

15. *Dûâ î Nekâh.* (Phl.)
Date: Roz 29. Mâh VII. Saṁvat 1875.

16. *Farhang î Aûm yak.*

17. *Farhang î Avestâ.*
Date: Roz 30. Mâh Behman. 1137 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Jamasp Âsâ.

18. *Farhang î Dasâtir and Monajâts.* (Pr.)
Date: Roz 25. Mâh XI. 1201 Yazd.
Writer: Jamshedji Edalji Dastoor J. Âsâ. Only the Monajāts ne written by J. E. Dastoor.

19. *Fargard î hashtum.*
Date: Roz 27. Mâh Dey. 1187 Yazd.
Writer: Dastoor Barzoo bin Dastoor Dârâb Pâhâlan.

20. *Farhang î Pehlevî.*
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

21. *Farhang î Pehlevî.*
Date: Roz 30. Mâh Âdar. 1209 Yazd.
Writer: Mobed Hormazd bin Tehemûras bin Khorshed bin Rustam Bajân.

22. *Farhang î Pehlevî and Khordeh Avestâ with Farsî.*
Date: Roz 1. Mâh Khordâd. 1177 Yazd.
Writer: Edal bin Dastoor Dârabji bin Jamshedji J. Âsâ.

23. *Farhang î Shikand Gûmânîk Vijâr.*

24. *Farhang î Shikand Gûmânîk Vijâr.*
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

25. *Farvardin Yasht.* (Pr.)
Date: Roz 21. Mâh Favardin. 1093 Yazd.
Writer: Jamasp Dastoor Hakim Dastoor Ardashir Dastoor Noshervân Dastoor Zarâtosht.

26. *Farvardin Yasht dar Farsî.*

27. *Farâmorz and Lôhôrâsp Nâmeh.* (Pr.)
Date: Roz 8. Mâh Sheherivar. 1075 Yazd.

28. *Haftâd û hasht pûrsish û pâsukh.*

29. *Haftâd û hasht pûrsish û pâsukh.* (Pr.)
Date: Copied from MSS. written in the year 1142 Yazd.

30. *Hâvanim and Visapâm.* (Pr.)
Date: Roz 2. Mâh XII. 1151 Yazd.
Writer: Herbad Shapoor bin Herbad Fredûn bin Mobed Manek bin Kaikobad bin Kavoos.

31. *Jâmâspi.* (Phl.)

32. *Jâmâspi Manzûm.* (Pr.)
Date: Roz gosh. Mâh Dey. 1144 Yazd.
Writer: Copied from the MS. written by Mobed Faramorz bin Rustam bin Khorshed.

33. *Jâvidân î Khird.*

34. *Kârnâmak î Ardashir.* (Phl.)
Has Hâvanim and Visapām in addition.

35. *Kholôso î Dîn.* (Pr.)

36. *Khordeh Avestâ.*
Date: Roz 6. Mâh Amerdâd. 1102 Yazd.
Writer: Bâhmard Dastoor Rustam Dastoor Jamasp Dastoor Bahânushâh.

37. *Khordeh Avestâ.*
Writer: Behemanji Dastoor Jamaspji Dastoor Jamasp Âsâ.

38. *Khordeh Avestâ ba mâni î Pehlevî.*
Date: Roz 6. Mâh Ardibehesht. 1182 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

39. *Khordâd Tîr Gosh Rashne Râm Ardibehesht Sâde.*
Writer: Navroz Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

40. *Kitâb î Farsî Dâdâr bin Dadokht.* (Pr.)

41. *Kissa î Kâûs va Afshâd.* (Pr.)
Date: Roz 27. Mâh XI. 1002 Yazd.
Writer: Rustam Dastoor Sheheryâr.

42. *Kissa î Sanjân.*
Writer: Copied from the original of Ardeshir Beherâm bin Ardeshir.

43. *Mâdîgân î Ahunvar.* (Phl.)

44. *Mâdîgân î Chatrang.* (Phl.)

45. *Mâdîgân î Darakht î Âsurek.* (Phl.)

46. *Mâdîgân î Khordâd yom û Farvardîn bîna.* (Phl.)

47. *Mâdîgân î Khosro î Kavâtân Anoshakrûbân.* (Phl.)

48. *Mâdîgân î Shapik va Kustik.* (Phl.)

49. *Maulûd î Zartosht.* (Pr.)
Date: Roz 18. Mâh Dey. 1022 Yazd.
Writer: Erach Dastoor Khorshed Dastoor Hoshang of Navsâri.

50. *Mino-î Khard.* (Paz.)
Date: Roz 7. Mâh Âdar. 1157 Yazd.
Writer: Tehemuras Dastoor Minocheher bin Beheram J. Âsa.

51. *Mino-î Khard.* (Paz.)
Date: Roz 1. Mâh Khordâd. 1199 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

52. *Mino-î Khard.*
Date: Roz 5. Mâh Meher. 1204 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshêd Edal J. Âsa.

53. *Muttafarrakât î dîni.* (Pr.)
Date: Roz 7. Mâh VII. 1065 Yazd.
Writer: Dâdâ Hormazdiyâr Kâmdin Sanjânâ.

54. *Muttafarrakât î dîni.* (Phl. Paz. Pr.)
Date: Roz 26. Mâh Dey. 1187 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

55. *Nirang î Avyashtan î Pehlevî.*

56. *Nirang î Kusti.*

57. *Nirangastân î Pehlevî.*
Date: Roz 3. Mâh Ardibehesht. 1097 Yazd.
Writer: Dastoor Jamasp Âsâ.

58. *Nirangastân î Pehlevî.*
Date: Roz 24. Mâh Âdar. 1197 Yazd.
Writer: Jamshed Edal Dastoor Jamasp Âsâ.

59. *Ogmadecha with Sanskrit.*

60. *Pand Nâmak.*
Date: Roz 26. Mâh Beheman. 1204 Yazd.

61. *Patet î Pashemâni.* (Paz. Pr.)

62. *Paragna and Darûn Yashtan.*
Date: Roz 14. Mâh Âbân. 1191 Yazd.
Writer: Jamshed Dastoor Edalji J. Âsâ.

63. *Paragna and Darûn Yashtan.*
Date: Roz 21. Mâh II. 1204 Yazd.
Writer: Navroz Dastoor Jamshedji Edalji J. Âsâ.

64. *Paragna and Darûn Yashtan.*
Date: Roz 14. Mâh Âban. 1191 Yazd.
Writer: Jamshed Dastoor Edal J. Âsâ. Copied from the MS. written on the day Khorsed. Mâh Âbân. 1048 Yazd. The original writer was Dârâb Noroz Shapoor H. Ramyâr.

65. *Rivâyat.* (Phl. Paz. Pr.)
Date: Roz 26. Mâh? Saṁvat 1867.
Writer: Noshervan Dastoor Jamshed J. Âsâ.

66. *Saddarbûndahishn, Kârnâmak î Ardashir, Ardâ Virâf and Gosht î Freyân.* (Phl.)
Date: Roz 18. Mâh Âbân. 1190 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

67. *Saddar î Nasar.* (Pr.)
Date: Roz 7. Mâh Meher. 1204 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

68. *Saddar î Nasar.*
Date: 1211 Yazd.
Writer: The half portion was written by Dâdâr Hormazdyâr and the latter portion by Navroz Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

69. *Sharistân î chihâr Chaman.* (Pr.)
Date: 1th of Jamadil Aval. 1213 Hijri.

70. *Shâyast lâ Shâyast.* (Phl.)

71. *Shikand Gûmânîk Vijâr.* (Paz.)
Date: Roz 1. Mâh 11. 1211 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ; copied from the MSS. of Kâkâ Âsdin. The copy which was sent to Dr. West.

72. *Shikand Gûmânîk Vijâr.* (Phl.)
Writer: Jamshed Edal Dastoor J. Âsâ.

73. *Shikand Gûmânîk Vijâr.*
Date: Roz 15. Mâh Sefandarmad. 1211 Yazd.
Writer: Navroz Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

74. *Sitâyash Nâmeh.* (Pr.)
Date: Roz 8. Mâh VI. 1207 Yazd.
Writer: Jamshed Dastoor Edal J. Âsâ.

75. *Vasf-î Ameshôspendân.* (Phl.)

76. *Vendîdâd Sâdeh with Nerang.*
Date: Roz 11. Mâh Behman. 1015 Yazd.

77. *Vendîdâd with Pehlevî.*
Date: 1106 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Jamasp Âsâ.

78. *Vendîdâd with Pehlevî.*
Date: Roz 14. Mâh XII. 1194 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Rustam Khorshed Dastoor J. Âsâ.

79. *Virâf î Kâvûs.*
Date: Copied from the MS. dated Roz 12. Mâh VII. 902 Yazd.

80. *Virâf î Kâûs.* (Pr.)
81. *Virâf î Pazand (Arda î Virâf nâmah).*
82. *Vishtâsp bâ Nirang.*
    Date: Roz 10. Mâh Âdar 1174 Yazd.
    Writer: Shapoor bin Fredûn Mânek bin Hormazd bin Kaikobâd.
83. *Vispered bâ mâni î Pehlevî.*
84. *Yaçna with Pehlevî.*
    Date: Roz 30. Mâh Meher. 1189 Yazd.
    Writer: Dastoor Tehmûr Dastoor Minocheher Beherâm J. Âsâ.
85. *Yaçna with Pehlevî.*
    Date: Seems to be very old. It is an Irânyan MS.
86. *Yaçna with Pehlevî.*
    Date: Roz 4. Mâh Shahrevar. 1151 Yazd.
    Writer: Dastoor Beheman Dastoor Jamshed J. Âsâ.
87. *Yasht î Hadokht with Sanskrit.*
88. *Zartusht Nâmeh.* (Pr.)
    Date: Roz 22. Mâh Khordâd. 1044 Yazd.
    Writer: Herbad Dârâb Hormazdyâr bin Kavamuddîn bin Kaikobad Sanjânâ.
89. *Zohar î bâstân î Vakhshûr Zartosht.* (Pr.)

Notiz zur Abhandlung S. 51: *Faustus von Byzanz und Dr. Lauer's deutsche Uebersetzung von* P. G. MENEVISCHEAN. — Mit Bezug auf die in dieser Abhandlung niedergelegte Beurtheilung der LAUER'schen Uebersetzung des Faustus von Byzanz ist zu bemerken, dass bereits im Jahre 1882 Prof. H. HÜBSCHMANN im *Literarischen Centralblatt* (S. 154) über die Arbeit LAUER's im gleichen Sinne sich geäussert und eine Reihe von Stellen namhaft gemacht hat, welche sein Urtheil bestätigen. Die Leser unserer Zeitschrift werden gut thun, die gehaltvolle Recension HÜBSCHMANN's zur Vervollständigung der Abhandlung von MENEVISCHEAN im *Literarischen Centralblatt* nachzulesen.

FRIEDRICH MÜLLER.

VIII. Internationaler Orientalisten-Congress.

Laut Beschlusses vom 2. October 1886 des VII. Congresses in Wien und mit a. h. Genehmigung Seiner Majestät des Königs von Schweden und Norwegen wird der achte internationale Orientalisten-Congress in diesem Jahre vom 1. bis 14. September in Stockholm und Christiania stattfinden.

Seine Majestät der König von Schweden und Norwegen OSCAR II. hat das Protectorat und die Ehrenpräsidentschaft des Congresses anzunehmen geruht.

Die Mitgliedschaft des Congresses und damit das Anrecht auf die Publicationen desselben wird durch Einzahlung von 20 Franken erworben.

Anmeldungen und Einzahlungen sind an den General-Secretär des Congresses CARLO Grafen LANDBERG in Stuttgart zu richten, bei welchem auch das ausführliche Programm erhältlich ist. Diejenigen Herren Orientalisten, welche das Programm noch nicht bekommen haben, werden gebeten diese Anzeige als eine persönliche Einladung zu betrachten.

STOCKHOLM und CHRISTIANIA, im Mai 1889.

Das Organisations-Comité.

Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum.[1]

Von

D. H. Müller.

Der Tag, an welchem E. Renan in Gemeinschaft mit de Saulcy, Longperier und Waddington der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres den Antrag auf Herausgabe des Corpus Inscriptionum Semiticarum unterbreitete und begründete, der 25. Januar 1867, wird ein wichtiger Gedenktag in der Geschichte der semitischen Epigraphik und Sprachkunde bleiben. Das Institut de France hat nicht nur einen kräftigen Anstoss gegeben zur Sichtung und Erforschung des bereits vorhandenen epigraphischen Materials, sondern ununterbrochen seine Anstrengung darauf gerichtet, dass neue Gebiete durchforscht und zahlreiche Inschriften gesammelt werden.

Wenn man heute nach mehr als zwei Decennien die rege epigraphische Thätigkeit und das reiche, zum Theil auch ganz zuverlässige Material betrachtet, so darf man es aussprechen, dass dies zum nicht geringsten Theil das Verdienst der vom Institut unternommenen Herausgabe des *Corpus* sei.

Kein Land hat aber in den letzten zwei Decennien, wenn man von den grossen assyrisch-babylonischen Funden absieht, mehr epigraphisches Material geliefert, als Arabien. Im Auftrage des Instituts hat Joseph Halévy seine an Gefahren und Erfolgen so reiche Ent-

[1] *Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et Litterarum humaniorum conditum atque digestum.* Pars quarta inscriptiones himyariticas et sabaeas continens. Tomus I. Parisiis, E Reipublicae Typographeo, M D CCC LXXXIX.

deckungsreise unternommen, auf der er die Ruinen der meisten alten Burgen durchforscht und nahezu 700 Inschriften gefunden hat. Durch Halévy's Entdeckungen und Arbeiten erhielt ich den Impuls mich diesen Gebieten zuzuwenden, und durch meine Anregung haben zwei österreichische Forscher, Siegfried Langer und Eduard Glaser, das von Halévy Begonnene in würdiger Weise fortgesetzt. Gleichzeitig wurden auch die nördlichen Karavanenstrassen Arabiens von Huber, Doughty und Euting untersucht und reiche epigraphische Beute heimgebracht. Nicht nur Ueberreste alter sabäischer (minäischer) Colonien, sondern auch Inschriften in einer bis jetzt unbekannten Schrift und einem nordarabischen Dialecte wurden zu Tage gefördert und zahlreiche nabatäische Monumente copirt und abgeklatscht.

Als die Akademie den Beschluss fasste, die südarabischen Inschriften in einem Bande des *Corpus* zu vereinigen, waren es etwa 100 Inschriften, die in Europa theils in Originalen und theils in Copien bekannt waren. Heute wird wohl der sabäisch-himjarische Band allein gegen 1500 Nummern zählen müssen.

Auch das Verständniss der Inschriften hat seither durch die gemeinsame Arbeit der Forscher viel gewonnen, die historisch-chronologische Anordnung und Sichtung derselben darf ich wohl als mein bescheidenes Verdienst in Anspruch nehmen. Für die Archäologie und Geographie Südarabiens waren die Arbeiten A. v. Kremer's und Sprenger's bahnbrechend und fanden ihre Ergänzung und Erweiterung in der Veröffentlichung der Schriften Hamdânî's. Die Publicationen Glaser's über die Topographie Südarabiens sind ohne Zweifel von sehr grossem Werthe.

Aber auch heute noch bieten die sabäischen Inschriften sehr grosse Schwierigkeiten, die zum Theile erst in der Zukunft, wenn neue Funde gemacht sind, werden überwunden werden können. Ausgrabungen dürften reiche Ausbeute gewähren, aber, wie die politischen Verhältnisse liegen, wird es kaum möglich sein, solche in den nächsten Decennien zu unternehmen. Wir müssen uns daher mit dem Vorhandenen begnügen und dürfen unter Benützung der

verfügbaren Hilfsmittel uns wohl an die Herausgabe aller bis jetzt gesammelten Inschriften und Inschriftenfragmente wagen.

Ich selbst wurde durch eine Einladung Ernest Renan's berufen, an der Herausgabe dieses Theiles des *Corpus* theilzunehmen und ich war auch bereit, dieser ehrenvollen Einladung Folge zu leisten. Später stellten sich jedoch einer gemeinsamen Arbeit mit den Herausgebern dieses Theiles Schwierigkeiten entgegen.

Wir begrüssen den Beginn dieser Publication mit Freude, weil wir hoffen, dass durch die Vereinigung der zerstreuten Theile dieser Epigraphik in ein einziges grosses Werk dieses Forschungsgebiet übersichtlicher und den verwandten Disciplinen zugänglicher gemacht werden wird. Bei dem Umstande, dass ich seit fast anderthalb Decennien auf dem Gebiete der sabäischen Inschriften thätigen Antheil nahm, bei dem Umstande ferner, dass mich die Commission des *Corpus* direct aufgefordert hatte, an den Arbeiten dieses Bandes mich zu betheiligen, glaube ich berechtigt und verpflichtet zu sein, zu der neuen Publication Stellung zu nehmen und der Oeffentlichkeit darüber zu berichten.

Wie die Herausgeber mit Recht bemerken, hätte dieser Band mit den Inschriften von Ma'rib (Marjab), der alten Metropole der sabäischen Könige, beginnen müssen. Opportunitätsgründe, denen ein gewisser Grad von Berechtigung nicht abgesprochen werden kann, bewogen die Herausgeber, mit Ṣan'â, der heutigen Residenzstadt Jemens, den Anfang zu machen.

Freilich bietet der Abschnitt über Ṣan'â kein einheitliches Ganzes; denn von den 34 Nummern, die in Ṣan'â gefunden wurden, sind viele dorthin von nah und fern zum Verkaufe gebracht worden. Von der Umgegend von Ṣan'â (Bait-Baus, Girâf und Ḥadaḳân) sind im Ganzen weitere fünf Inschriften bekannt. Das zweite Capitel (Nr. 40—48) behandelt die in der Umgegend von Ḍûrân und in der Qâ' Gahrân von Langer entdeckten und von mir publicirten Inschriften, die einige eigenthümliche dialectische Erscheinungen aufweisen. Das dritte und letzte Capitel (49—69) enthält Inschriften aus

Ghaimân. Unter diesen 69 Nummern sind nur 18 neu,[1] alle übrigen waren schon früher bekannt, die meisten, besonders die grösseren, mit ausführlichen Commentaren publicirt.

Das erste, was wir von einem Werke dieser Art verlangen müssen, ist eine möglichst authentische Reproduction der Inschriften. Soweit die Originale zugänglich oder Abklatsche vorhanden waren, bieten die Tafeln ganz ausgezeichnete Lichtdrucke von denselben. Auch die älteren Copien sind in entsprechender Weise wiedergegeben. Dagegen muss ich es als einen grossen Mangel bezeichnen, dass die Copien Glaser's nicht facsimilirt worden sind. Die Wiedergabe in modernen sabäischen Typen ist durchaus ungenügend und gibt kein richtiges Bild von dem Zustande der ursprünglichen Copien. Noch mehr zu bedauern ist es, dass selbst die Langer'schen Copien, die bereits veröffentlicht sind, nicht zum Wiederabdrucke gelangten. Die Kosten können dabei keine Rolle gespielt haben, denn unter den reproducirten Inschriften sind einige in so splendider Weise und in so grossem Massstabe wiedergegeben worden, dass man meinen könnte, das Institut verfüge über ungeheure Summen. Bevor aber Geld für prachtvolle Ausstattung verwendet wird, muss den unumgänglichen Anforderungen der Wissenschaft vollständig Genüge geleistet werden.

Eine weitere Bedingung der sicheren Entzifferung ist eine genaue und sorgfältige Lesung, die bei undeutlichen und verwischten Denkmälern ein ganz besonders gutes Auge und ein wiederholtes Prüfen aller vorhandenen Spuren erfordert. Wir müssen leider sagen, dass in vielen Fällen die Herausgeber sich auch dort an die ihnen vorliegenden Copien gehalten haben, wo die Abklatsche oder Lichtdrucke bei eingehender und genauer Prüfung andere Lesarten bieten.

Bei der Behandlung eines epigraphischen Textes muss die Kritik noch in viel höherem Masse streng conservativ sein, als bei Hand-

[1] Es sind die Nummern 3, 7, 12—14, 18, 19, 23—27, 29, 31—35, meistens kleine Inschriften oder Fragmente von wenigen Zeilen oder Buchstaben.

schriften, die oft wiederholt durch verschiedene Abschreiber copirt worden sind. Gegen die sichere Lesung des Abklatsches oder Lichtdruckes darf nur in sehr seltenen Fällen eine Verbesserung gewagt werden und auch die Copien besonders deutlicher Inschriften, wo die Copisten ihre Lesungen als sicher hinstellen, dürfen nur mit äusserster Vorsicht und in möglichstem Anschluss an die gegebenen Buchstabenformen geändert werden. Die Herausgeber sind aber leicht geneigt Verbesserungen vorzuschlagen gegen die deutlichen Lesungen der Originale und Abklatsche und scheuen sich nicht, selbst bei Uebereinstimmung der von verschiedenen Reisenden und zu verschiedenen Zeiten angefertigten Copien, sehr starke, mit den Buchstabenformen schwer in Einklang zu bringende Veränderungen vorzunehmen. Sie sind überhaupt gegen jede neue Wurzel und Form eingenommen und suchen darin einen schon bekannten Stamm oder eine häufig formelhaft wiederkehrende Redewendung zu erkennen.

Das Ergänzen der Inschriften fordert auch grosse Vorsicht und darf nur dort versucht werden, wo für die vorgeschlagene Ergänzung eine gewisse Wahrscheinlichkeit vorhanden ist. In dem vorliegenden Werke wird diese Vorsicht öfters nicht beobachtet.

In der Uebersetzung sind selbst sehr häufig wiederkehrende und ihrer Bedeutung vollkommen gesicherte Wörter nicht ganz präcis oder sogar unrichtig wiedergegeben.

Der Commentar sollte in bündigster Kürze die wesentlichen Erklärungen geben und alles Ueberflüssige, zur Sache nicht streng Gehörige ausschliessen. Im Gegensatze dazu vermissen wir öfters nothwendige Erklärungen, die allerdings jedem Fachmanne (Sabäisten) bekannt sein müssen, für den selbst gut geschulten Semitisten aber durchaus nicht selbstverständlich erscheinen. Die Hinweise auf andere Werke sind in solchen Fällen nicht ausreichend. Andererseits werden hie und da Bemerkungen in voller Weitläufigkeit gemacht, die besser weggeblieben wären.

Die Aussprache der Eigennamen ist oft nicht leicht anzugeben. Man kann es daher den Herausgebern nicht als Fehler anrechnen, wenn sie öfters einen Vocal setzen, wo möglicherweise ein anderer

gesprochen werden muss. Dagegen hätten einige besonders häufig wiederkehrende Eigennamen, deren Aussprache durch das Arabische ziemlich sicher steht, nicht falsch ausgesprochen werden sollen.

Die Herausgeber haben sich ziemlich selten auf Etymologien eingelassen und haben Recht daran gethan. Wo sie es aber versuchten, sind dieselben fast immer nicht glücklich ausgefallen.

Der jüdische Einfluss in Jemen war unstreitig zu einer gewissen Zeit sehr bedeutend, aber in einzelnen Wörtern und Formen, die gemeinsemitisch sind, deshalb jüdischen Einfluss zu erkennen, weil sie mehr ans Hebräische als ans Nordarabische anklingen, halte ich durchaus für verfehlt.

Die geographischen Belege sind nicht immer ausreichend, nicht einmal Hamdânî's Gazirat und Iklîl sind in erschöpfender Weise benützt.

Die lateinische Uebersetzung lässt öfters an Klarheit und Correctheit manches zu wünschen übrig.[1]

Last not least haben die Herausgeber im Erkennen des Sinnes der Inschriften und in der Erklärung schwieriger Stellen nicht jenen epigraphischen Takt und jene philologische Kritik bekundet, welche die Grundbedingungen einer jeden glücklichen Entzifferung sind.

Zur Begründung der von mir ausgesprochenen Behauptungen und Urtheile lasse ich eine Reihe von Bemerkungen folgen, in denen die wesentlichsten Ausstellungen aufgezählt werden. Ich wollte in dieser Liste durchaus nicht erschöpfend sein. Nach den aufgestellten Principien werden die von mir nicht berührten Punkte leicht ergänzt werden können. Einen Punkt muss ich besonders hervorheben. Im Commentare werden oft Verbesserungen in anderen Inschriftstellen vorgeschlagen; ich habe diese Stellen grösstentheils deshalb nicht untersucht, weil wir ja später Gelegenheit haben werden, die Stellen in ihrem Zusammenhange zu prüfen. Wo ich sie geprüft habe,

---

[1] Ausser den im Folgenden angezeigten Stellen seien hier noch angeführt: ‚nepotes' für ‚posteri' Nr. 2, 2. 24, 3. 29, 1. 4. 40, 1. 43, 1; ‚*in* mense' für ‚mense' pag. 16. 19. 78; ‚area subdiali muniverunt' pag. 64 (Nr. 40, 2).

zeigte sich in den Verbesserungen dieselbe Kühnheit und geringe Vorsicht wie in den besprochenen Texten.

In der Einleitung zum ersten Artikel über Ṣanâ wird aus einem unedirten Steinfragment SCHEFER's das Wort הדרום mitgetheilt, welches mit dem bekannten הֲדוֹרָם der Völkertafel (Gen. 10, 17) zusammengestellt wird. Bei der Wichtigkeit des Wortes wäre die genaue Angabe des Zusammenhanges sehr wünschenswerth gewesen, denn so ganz stimmt das Wort mit der Tradition doch nicht überein. Die Umstellung des ו ist durchaus nicht leicht zu erklären. Daneben ist an das Schloss Dûram (دورم), im Wâdî Ḍahr, zu erinnern.[1]

Trotz Hamdânî und Bekrî u. A. bin ich nicht davon überzeugt, dass das biblische Uzal (אוּזָל) dem heutigen Ṣanâ entspreche. Auf mich macht es den Eindruck, als ob die Araber diese Identificirung den Juden entlehnt haben. Solange dies inschriftlich nicht belegt ist, scheint es mir besser, die Frage unentschieden zu lassen. Zu אוּזָל ist übrigens an inschriftliches יאזל zu erinnern.[2]

Pag. 2 ist der längere Excurs über Bekrî von ,Abou ʿObaid — de quo HARTWIG DERENBOURG, *Les manuscrits arabes de l'Escurial* I, p. 524ʻ als nicht hiehergehörig zu streichen.

Nr. 1, Pag. 4—7. Wenn והבעת̄ת aus והבעת̄תר abgekürzt ist, muss es Wahbʿaṯt (nicht Wahabaʿṯat) ausgesprochen werden. Dasselbe gilt von הופעת̄ת und den übrigen mit עת̄ת zusammengesetzten Eigennamen.[3]

Ebenso muss יפד, wenn es von وَفَدَ hergeleitet wird, *Jafidu* transscribirt werden und nicht *Jafîdu*.

Die Zusammenstellung von sab. שים, hebr. שׂים mit arab. سامَ ,pretio venditareʻ ist aus lautlichen Gründen unzulässig. Der hebräischen Wurzel שׂים muss im Arabischen شامَ entsprechen. Ich habe schon in der 9. Auflage von GESENIUS, *Hebräisches Wörterbuch* thatsächlich diese Wurzel verglichen in der Bedeutung ,das Schwert in die Scheide geben (stecken)ʻ. Damit hängt wohl auch شِيمَة ,Naturanlageʻ (eigent-

[1] Vgl. *Burgen und Schlösser*, S. 28 und 61.

[2] Vgl. Os. 35, 1 und *Sabäische Denkmäler*, S. 21, ferner Jâqût s. v. يأزل.

[3] Vgl. Nr. 2, 1. 2. 5, 1. 24, 1. 2. 37, 4.

lich ‚Gegebenes, Bestimmtes') zusammen. Dem arabischen سام ‚pretio venditare' entspricht talm. שום ‚schätzen, abschätzen'.

Wörter, wie פנות,[1] צרח, מקם und מרא, in ihren zum Theil mit den anderen semitischen Sprachen übereinstimmenden, zum Theil abweichenden Bedeutungen fordern eine gründliche Erledigung. Mit Hinweisungen allein ist dem Leser wenig gedient.

Nr. 2, Pag. 7—11. Bei der Besprechung des Wortes שים ‚Patron' war darauf hinzuweisen, dass auch andere Götter von anerkanntem Range oft als שים verehrt werden, so die Gottheit חגרם (Hal. 24. OM. 2[c], 2. 7), אלמקה (Os. 1, 3), נכרח (Hal. 485, 3), עת̄תר (Fr. 9, 4), vgl. auch Fr. 37, 5. Ueber die Stellung des שים zwischen der Gottheit und dem Könige belehren besonders Hal. 192, 14 und 485, 13.

Pag. 9. Die Herausgeber transscribiren כרב in zusammengesetzten Eigennamen stets *Karîb,* wahrscheinlich weil einmal נשאכריב (Hal. 48, 13) geschrieben wird. Dies ist nicht richtig. Die arab. Nom. propr. *Karib, Abûkarib* und *Ma'dîkarib* beweisen unwiderlegbar die Aussprache *Karib.*

Nicht erklärt sind in dieser Inschrift die Wörter und Ausdrücke: אמלא | סתמלאו[2] (die Verweisung auf Os. 16 ist unzureichend), ח̄מר, וקה, חנן, מסבא | סבאו (die Verweisung auf *Sabäische Denkmäler* ist nicht genügend), פרע, צדקם | ואת̄מר | אפקל, משימת, וצ̄ע, ח̄בר, שצי, צ̄ר, שנא.

Leḥîathat ist nach hebräischer Manier transscribirt (לְחִי) und nicht erklärt. In der Uebersetzung Z. 3 ist Ta'labo *Riyamo* falsch, weil *Riyam* Nomen loci und nicht Adjectiv ist. Es muss heissen *Riyami* oder *Riyamaeo.* Ebenso ist in Nr. 3, Z. 5 zu verbessern.

משימת ‚agros' besser ‚Patronatsgebiete'.

Nr. 3. Zum ersten Worte סערשמסם bemerkt der Commentar: ‚Forsan quoque in Langer 1, v. 1. ubi Müller ערבשמסם legit.' Es

---

[1] Die Uebersetzung von פנות ‚area' ist nicht richtig.

[2] Ich will an einem Beispiele zeigen, wie unzulänglich der Commentar ist. In der Phrase סתמלא | אמלא, אצ̄בא | צ̄באו etc. wurde אמלא, beziehungsweise אצ̄בא, von Osiander, Praetorius u. A. als iv. Form von מלא (= إملاء) aufgefasst. Erst in den *Burgen* ii, S. 72, ist das Richtige gegeben und אמלא etc. = أملاء, Plur. von Infin. ملا gesetzt worden. Von alldem findet man im Commentare kein Wort.

ist eine starke Zumuthung, dass ich ערב für סעד verlesen habe! Die Herausgeber konnten sich später von der Unrichtigkeit derselben durch Einsicht in den Abklatsch überzeugen. Der Lichtdruck zeigt meine Lesung ebenso deutlich. Sie haben diese Vermuthung auf S. 65, Col. II in aller Form zurückgenommen.

Z. 2 הקני ist Causativ von קני ‚besitzen' und heisst ‚in Besitz übergeben, widmen, weihen', keineswegs aber ‚geloben'. Die Uebersetzung ‚vovit' ist daher unrichtig. Es muss stets ‚dedicavit' oder ‚consecravit' übersetzt werden.[1]

Z. 6. Ueber מטור אהגרן ‚septa Ahguri' hätten die Herausgeber Aufschluss bei Hamdânî sich holen können. Hamdânî kennt folgende Nomina loci مَطار 124, 5, مُطار 121, 8. 124, 5, مطاران, مطارة اجرم und مطارة النجدات 168, 10. Die letzteren im Gauf. Ein ähnliches Nomen loci ist מטור = مطاور, Plural von مطارة. Der Beisatz אהגרן war nöthig, weil es eben verschiedene מטור gegeben hat. Was אהגרן betrifft, so hätten sie sich nicht auf den ‚auctor clanculus' bei Jâc. v, p. 13 berufen sollen. Dieselbe Thatsache wird in einem Verse eines Tobba' bezeugt:

وما هَكِرٌ من دار الملوك بدار هوانٍ ولا الأَهْجُرُ

Dieser Vers ist schon in meinen *Südarabischen Studien,* S. 55 und *Burgen und Schlösser,* S. 89 angeführt. Ausserdem musste ihnen der Ort اهجر aus Hamdânî bekannt sein, der zwei verschiedene Ortschaften dieses Namens kennt: الاهجر فى بلد عنس 92, 19. 109, 4 und أَهْجُر شبام 72, 7. 103, 26. 107, 8. Das letzere ist wohl in unserer Inschrift gemeint. In der Nähe von Schibâm ist also auch מטור I אהגרן zu suchen.

Z. 9. Die Thatsache, dass X = ز ist, wurde zuerst von mir in der *ZDMG.,* Bd. XXIX, S. 618 ff. festgestellt und nicht von PRAETORIUS im *Literaturblatt für orientalische Philologie,* I, 29—30.

Wie die Wurzel וזא auch nur ‚entfernt verwandt' mit زاذ sein soll, weiss ich nicht; sie bedeutet übrigens ‚etwas mit Ernst und Eifer thun'.

[1] הקני wird fälschlicherweise ‚vovit' 2, 2. 3, 3. 5, 1. 19, 2. 30, 2. 67, 2 übersetzt, dagegen richtig durch ‚consecravit' 30, 5 und 37, 1.

Nr. 4 waren die Ausdrücke בראו | והשקרן zu erklären.

Nr. 5, Pag. 13—15. Die Inschrift besteht aus zwei Fragmenten, welche, wie schon längst erkannt worden war, zusammen gehören. Sie lauten:

עאל | ודדכרב | ובנהמו | ו   ונשאכרב | ות
תר | ד̄ראס | ערן | ד̄מדרם   עת | ומרבצ̄ן | וע

Die Herausgeber ergänzen die Inschrift folgendermassen:

יד] עאל | ודדכרב | ובנהמו | ונשאכרב | ות[בעכרב | הקניו
עת̄הר | ד̄ראס | ערן | ד̄מדר [|] מ[הי]עת | ומרבצ̄ן | ועת̄[תר

Die Zusammenschweissung der beiden Fragmente ist in dieser Weise unmöglich. Schon die Verbindung ‚et eorum filii, et Našakarib‘ ist in den Inschriften undenkbar, weil auf das Wort ובנהמו stets die Aufzählung der Namen folgen muss. Dazu kommt, dass auf dem sehr deutlichen Lichtdrucke, wie ja auch auf den Copien das erste Fragment auf Φ ausgeht und das zweite mit Φ beginnt,[1] während in dem im *Corpus* recipirten Texte das eine Φ einfach eliminirt ist, wozu durchaus kein berechtigter Grund vorlag, vielmehr muss die Stelle etwa ובנהמו | ו[הבעת̄ת |] ונשאכרב ergänzt werden. Anstatt והבעת̄ת kann auch והבאל oder ein anderer mit ו beginnender Eigenname gelesen werden.

In der zweiten Zeile steht deutlich ד̄מדרם, die Einfügung des Trennungsstriches ist willkürlich und die Ergänzung unpassend; ד̄מדרם mit Mimation ist ganz bestimmt beizubehalten. Freilich findet sich an einer Stelle (Hal. 172, 2) בעל | מדר ohne Mîm, aber auch sonst kommen Personen- und Ortsnamen bald mit bald ohne Mimation vor. Die beiden anderen Stellen, die im Commentare angeführt werden, sind nicht beweiskräftig: עדי | מרד OM. 9, 4 werden doch die Herausgeber gegen den deutlichen Wortlaut nicht in מדר verändern wollen, und בעלת | מדר OM. 13, 1 ist eine Vermuthung und Ergänzung von mir für בעלת | מ, das also ebenso gut בעלת | מ[דרם] gelesen werden kann. Die Lesung מ[הי]עת ist, abgesehen davon, dass das Ꝫ zu מדרם gehört, schon desswegen wenig wahrscheinlich, weil man neben ומרבצ̄ן auch מהיעתן

[1] Das Φ ist auf beiden Fragmenten ganz unversehrt.

mit dem demonstrativen *n* erwarten müsste; auch sind nach der ersten Zeile zu schliessen viel mehr Buchstaben ausgefallen.

Ich bin daher der Ansicht, dass etwa [צרחתן . .] עת | ומרבֿצן ,den Thurm . . . ʿat und die Lagerstätte‘ (hebr. מַרְבֵּץ, arab. مربض) zu ergänzen sei. Der Name des Thurmes kann verschiedenfach gelesen werden. Auf עת auslautende Ortsnamen sind mir הרעת, חֿצעת und בֿצעת bekannt. Ob הקניו richtig sei, lasse ich dahin gestellt. Die Inschrift scheint mir nicht ein Exvoto, sondern eine Bauinschrift zu sein.

Zu דדכרב und den weiteren Eigennamen ist auch die Inschrift des Brit. Mus. (Glaser-Collection?) in der *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes,* II, 2 zu vergleichen, wo neben דדכרב noch die Namen נשאכרב, תבעאל und והכם vorkommen, eine Inschrift, die allerdings im Jahre 1887 den Herausgebern noch nicht zugänglich sein konnte. Auch der Name דדסם (HAL. 353, 1) war zu vergleichen. Im Commentar wird דד mit hebr. דוֹד (syr. ܕܘܕ) zusammengestellt, dann musste aber nach dem bekannten Vocalgesetze (hebr. *ô* = arab. *â*) *Dâdkarib*, nicht *Dôdkarîb* geschrieben werden. Auch die Schreibung *Jedîʿaʾîl* mit Pataḥ furtivum ist ein Hebraïsmus.

Die Etymologie von ערן nach Kamûs عرن = ديار بعيدة, war vollkommen überflüssig, nachdem die heutige Aussprache, wie die Herausgeber hinzufügen, *ʿIrrân* lautet, ebenso gehören die Nachweise zu ערן | דֿמרמר nicht hieher. Dagegen durfte die abweichende Ansicht, dass ערן Appellativum in der Bedeutung ‚Burg‘ sein kann, nicht mit Stillschweigen übergangen werden.

Nr. 6, Pag. 15—19. Von dieser Inschrift liegen mehrere Copien und ein Lichtdruck vor. Auf zwei graphische Eigenthümlichkeiten, die schon früher aufgefallen waren, machen die Herausgeber mit Recht aufmerksam, nämlich auf den Querstrich in 𐩠 und das verkehrte 𐩱. Dagegen haben sie Unrecht, wenn sie sagen: *rêsch* quoque ad dextrum declinans. Ein gutes Auge erkennt auf dem Lichtdrucke das allerdings etwas geschwungene, aber nach links offene 𐩧. Auch alle älteren Copien und die Drucke FRESNEL's und HALÉVY's bieten das 𐩧 ganz richtig. Nur GLASER's Copie scheint, nach dem Drucke zu

schliessen, das verkehrte ⟨ zu haben. Es ist nur fraglich, ob die Schuld hier Glaser oder die Herausgeber trifft. In solchen Fällen bedauert man sehr kein Facsimile der Copie zu besitzen, das allerdings bei dieser Inschrift, wo ein Lichtdruck vorliegt, entbehrt werden kann.

Mordtmann ergänzt die erste Zeile אלה[תבע], während die Herausgeber אלה[ן | אדם | מ[לכ]ן lesen. Gegen die letzte Lesung sind schwerwiegende Bedenken. Erstens scheint mir der Raum für die ergänzten Zeichen nicht auszureichen, zweitens glaube ich, dass die Spuren auf dem Lichtdrucke die Lesung אלהתבע begünstigen, wie ja auch Arnaud noch das ת von אלהת[בע] copirt hat, drittens ist es unwahrscheinlich, dass die ältesten sorgfältigen Copisten das ⅁ mit dem ⅁ verwechselt haben, die in dieser Inschrift sich scharf von einander unterscheiden (vgl. das ⅁ in עבדכלל in der ersten Zeile).

Die Lesung העלל haben die Herausgeber mit Recht hergestellt. Derselbe Name findet sich jetzt auf GC. 20 (*Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes,* ii, S. 205). Zu dem Namen העלל | אלהת | קולם war auf meine Abhandlung *Zur Vergl. sem. Sprachf.*, S. 24 zu verweisen.

Die Ergänzung וברא[והו] Z. 34 ist überflüssig und nicht begründet, weil kein Raum für die zwei Buchstaben vorhanden ist.

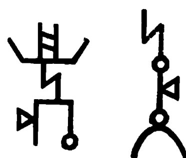
Die Uebersetzung von מלכן durch ‚regum' ist unrichtig, dagegen steht im Commentar richtig ‚regis'. Die Aussprache des Eigennamens הנאם ist nach dem arab. هانئ *Hâni'*, nicht *Hana'*. Für ‚et filii' lies ‚et ambo filii'.

Was die himjarische Aera betrifft, so hat Halévy Recht gethan seine geistreiche Hypothese mit aller Vorsicht und Zurückhaltung vorzutragen. Herr Fell und die Herausgeber haben durch ihre Sicherheit kein neues Moment zur Feststellung der Aera beigebracht. Meine Bedenken gegen dieselben habe ich in der *Encyclopaedia Britannica,* Artikel *Yemen* ausgesprochen.

Zu der Schlussstelle דלתלתת | וסבעי | וחמם | מאתם | חיו ist *Sab. Denkm.*, S. 86 die Inschrift des D̲û-Dunjân (bei v. Kremer, *Südarab. Sage,* 96): انى وانثه ستمائة حيوان بنجران verglichen und dazu be-

merkt worden: ‚In dem حيوان der Inschrift ist wohl das חיו zu erkennen, das unmittelbar auf das Datum folgt.‘ Wenn nun die Herausgeber sagen: ‚Nihil cum nostro חיו commune habere حيوان credimus‘, so möchte ich dagegen die in den *Sabäischen Denkmälern* ausgesprochene Ansicht aufrecht erhalten, dass jene von arabischen Archäologen überlieferte Inschrift nach einem ähnlichen Datum fabricirt worden ist.

Nr. 7, Pag. 19. Die Nummer besteht aus drei nebeneinanderstehenden Monogrammen, die wahrscheinlich an irgend einer Inschrift angebracht waren. Ausser Zusammenhang sind solche Monogramme äusserst schwer zu bestimmen. Die erste Bedingung einer richtigen Bestimmung ist eine richtige Lesung. Die Herausgeber bilden im Texte eine Zeichnung dieser Monogramme ab, die sie von Herrn Glaser erhalten haben und suchen darnach dieselbe zu entziffern. Eine sorgfältige Prüfung des Lichtdruckes hätte sie aber überzeugen müssen, dass die Zeichnung vielfach unrichtig ist. Vom ersten Monogramme rechts ist nur der kleinste Theil erhalten, der auch ziemlich stark verwischt ist, in der Abzeichnung aber keineswegs genau wiedergegeben wurde. Hier muss der Versuch einer Enträthselung als müssig aufgegeben werden. Alles, was die Herausgeber darüber sagen, gehört nicht zur Sache. Die Heranziehung der Münzzeichen (des griechischen A und der Anfangsbuchstaben von ⊢|⊓⅂) zur Erklärung eines Steinmonogrammes ist von vorneherein verfehlt. Das zweite und dritte Monogramm sehen nach dem Lichtdrucke also aus:



In dem rechtsstehenden Monogramme wollen die Herausgeber)ꟷ‌ᛋ ‚mente magis quam oculis‘ erkennen, während ich ᛋᐅ|8) zu erkennen glaube. Der obere Theil ist stark verwischt und von mir zweifelnd nach der Glaser’schen Zeichnung ergänzt, das Zeichen der Basis halte ich für).

Ueber das linksstehende Monogramm heisst es im Commentar: ‚In altero monogrammate aestuaverunt Mordtmann, *Neue himjarische Münzen,* p. 18 et Müller, *Die Burgen,* ii, p. 43. Hujus monogrammatis exempla redundant in Schlumberger, *Le trésor de Ṣanâ.*‘ Ich muss in meinem Namen und auch in dem Mordtmann's die Ehre ablehnen. Wir haben über dieses Monogramm nirgends gesprochen. Auch findet sich dieses Zeichen weder in dieser, noch in der von Glaser gezeichneten Form bei Schlumberger. Ebenso gehören alle weiteren Citate und Vermuthungen nicht zur Sache. Man kann das Monogramm vermuthungsweise lesen: . . . . 𐩠|𐩧𐩭𐩲𐩵𐩸. Selbstverständlich können die Buchstaben auch anders combinirt werden. Mit Sicherheit könnte man die Monogramme nur dann lesen, wenn die dazu gehörige Inschrift vorhanden wäre.

Nr. 8, Pag. 19—21. Diese Inschrift lautet:

[ע]מכרב | אשוע | ובנהו | ס
ם | אלהמו | קינן | אלה | ח̄סאם
עם | בן | ס̄חימם | ורת̄דו | מ

Aus dem Commentare ist Verschiedenes zu streichen, so die Bemerkungen über מכרם = מכיר und ארשוו. Ein solcher Ballast beschwert das Buch ohne Nutzen. Der Sinn der Inschrift selbst ist von den Herausgebern nicht richtig erfasst worden. Sie wird für eine Weihinschrift gehalten, während sie in Wirklichkeit eine Grabinschrift ist. Das ם zu Anfang der zweiten Zeile ist nicht [לזמו | לז]ם, sondern [במק]ם zu ergänzen, ebenso lese ich anfangs der dritten Zeile [וב | מ]קם | für עם. Der Lichtdruck gestattet 𐩥𐩣 für 𐩲𐩣 zu lesen. Zum Schlusse der Zeile muss es nach 20, 4 heissen [מ]קברהמו | עת̄תר | שרק[ן]. Demnach ist die Inschrift zu übersetzen:

ʿAmmikarib Ašwaʿ und seine Söhne S[. . . . . . machten diese Grabstätte . . . durch die Mach-]
t ihres Gottes Ḳainân, des Gottes [des Stammes] Ḫâsiʾm[. . . . . . und durch die Ma-]
cht des Clans der Suḥaim. Und sie stellten ihre G[rabstätte in den Schutz des ʿAṯtar].

רתּר heisst nicht ‚dedicare‘, sondern ‚committere‘.[1]

Nr. 10, Pag. 22 bemerkt der Commentar zu מלך | יהאמן | ותרם | ה . . .
סבא | folgendermassen: ה fortasse ex מלכ(ו)ה rex ejus ut in Hal. 353, v. 10; de suffixo ה pro הו cf. ביתה ejus domus Hal. 520, v. 21 (cf. 523, v. 1). Die angeführten Stellen מלכה | מען ‚der König von Main‘ und ביתה | עתּתר ‚der Tempel des Aṯtar‘ stehen in minäischen Texten, wo das Pronominalsuffix ס, הס oder סו lautet. Das ה drückt im minäischen Dialecte den Stat. const. aus und kann also hier in einer sicher sabäischen Inschrift nicht verglichen werden.

Ich vermuthe, dass wir hier den A n f a n g einer Inschrift aus der Königsperiode haben, welche in der Regel vor dem Königsnamen und am Ende der Inschrift die Zeichen ᛉH tragen. Vgl. z. B. Fr. ix, x, xxxiii, xxxiv, xxxvi. Anstatt des ᛉ bieten die Copien oft Y, z. B. Fr. xii, xiii, xxviii, xlvii. Das Y zu Anfang unserer Inschrift scheint nun ebenfalls der Ueberrest des ᛉH zu sein.[2]

Nr. 11, Pag. 22—24. Der Lichtdruck ist so undeutlich und verwischt, dass an den zweifelhaften Stellen aus demselben nichts zur Feststellung des Textes geholt werden kann. Zum Theil wesentlich andere und wie mir scheint bessere Lesungen dieser Inschrift liefert Mordtmann, *ZDMG.* xli, 310 und 364 und xlii, 160. Im Texte werden die verschiedenen Copien von Cruttenden, Halévy und Glaser mitgetheilt und einer jeden die hebräische Transscription hinzugefügt. Dies ist zuviel des Guten und wirkt mehr verwirrend als aufklärend. Die hebräische Transscription hat ihre Berechtigung darin, dass das *Corpus* seine Resultate auch Nichtsabäisten zugänglich mache, aber jede Copie zu transscribiren hat keinen Nutzen. Zu נחפת ist das Nomen loci جُحْفان in Südarabien (Hamdânî 69, 25 und 120, 4) zu vergleichen.

Nr. 12, Pag. 24. In der Lesung und Herstellung dieses kleinen zerstörten Fragments zeigt sich viel Phantasie und wenig sicherer

[1] Richtig ‚commiserunt‘ 20, 4 und 21, 3, falsch ‚voverunt‘ 17, 4.

[2] Ueber die Bedeutung dieser zwei Buchstaben vgl. Siegfried Langer's *Reiseberichte,* p. 73 zu Langer xii, Schluss.

Grund. Die Ergänzung נצב ist gegen die Copie und den Sinn, weil in der Regel auf נצב nur der Name eines Mannes folgt, hier aber wenigstens vier Namen stehen.

Nr. 13, Pag. 25. Die Herstellung des kleinen Fragments ist richtig, in der Auffassung von ומרצוהי, welches die Herausgeber für den Namen eines Gottes halten, weiche ich ab. Ich halte es für وَمَرْضَوِّى, also Plur. stat. const. von وَمَرْضَوٌّ. Vergl. *ZDMG.* xxxvii, 9. Die Inschrift scheint somit im minäischen Dialect abgefasst zu sein, und die Ergänzung הקניו ist demnach ausgeschlossen.

Nr. 15 und 16 würde ich nicht zu ergänzen wagen, dagegen haben die Herausgeber vollkommen Recht, das Monogramm ᐅ|ᕲΨ⫯ und nicht ᕲ⫯ᐅ|Ψ zu lesen.

Nr. 17, Pag. 27 ist ורתדו unrichtiger Weise ‚voverunt' statt ‚commiserunt' übersetzt. Der Lichtdruck ist zum Theil sehr undeutlich, so dass die Varianten der Copien von Cruttenden, Halévy und Glaser hätten gegeben werden müssen.

Nr. 18, Pag. 28. Die von mir mit aller Reserve ausgesprochene Vermuthung, dass דת ׀ חמים auf das Nomen loci جيم zurückzuführen sei, durfte nicht mit solcher absoluten Sicherheit als feststehende Thatsache hingestellt werden.

Nr. 19, Pag. 28—32. Die hier zum ersten Male publicirte Inschrift ist im Ganzen richtig gelesen, übersetzt und commentirt. Ich habe nur einige Kleinigkeiten zu bemerken: S. 29, Z. 8 lies ᕲ∘⫯ᕲ⍑ für ᕲ∘⫯ᕲΨ (Druckfehler). Z. 5 scheint mir die Lesart ∘)◊Y⊟ wirklich auf dem Lichtdrucke zu stehen. Z. 8. Der weibliche Eigenname מגדלת bedurfte einer Erläuterung. Er ist wohl zusammengesetzt aus מגד + אלת, wie אוסלת, וידלת, סעדלת, עבדלת. Zu vergleichen ist arab. ماجد (Ibn Doraid 296), palm. בני מגדת und hebr. מַגְדִּיאֵל.

Die Construction dieser Inschrift ist nach der gegebenen Uebersetzung äusserst schleppend. Ich schlage vor במעשרתם mit הקני ׀ דן ׀ צלמן zu verbinden und damit besonders הקניו · · דן ׀ משנדן ׀ בן ׀ עשר ׀ יעשרנהו (Derenbourg, *Étud.*, Nr. 5, 2/3) zu vergleichen; die Worte בכן ׀ סתמלא ׀

בעמהו dagegen beziehen sich auf das vorangehende במסאלהו und sind eine ähnliche Phrase wie במסאלהו | בכן | תסאל | בעמהו (Os. 13, 3). Demnach ist zu übersetzen:

‚N. N. weihte dem Ta'lab . . . . diese Statue — weil er ihn erhört hat in Folge seiner Bitte, um deren Erfüllung er ihn bei der Errichtung des Denkmals in der Stadt Marjab gebeten hatte — von den Zehenten . . .‘

Ein Beispiel einer verunglückten Etymologie ist die Zusammenstellung von sab. וכן (وَكَنَ) mit hebr. כון, beziehungsweise כונן und mit arab. مكن. Ursemitische Wurzelforschungen sollten von einem Werke wie das *Corpus* ausgeschlossen bleiben.

Bei הות ‚dieser‘ mit der Vergleichung des äthiopischen ውእቱ፡ musste Halévy's, der zuerst in genialer Weise die Pronomina demonstrativa הות, הית und המת erkannt und sie gegen die Angriffe Prätorius' und Stade's vertheidigt hat, gedacht werden.

In der Uebersetzung Z. 1 lies *dedicavit* für *vovit*, Z. 2 *Riyâmi* für *Riyâmo*.

Nr. 20, Pag. 32—33. Diese und die folgenden zwei Inschriften sind von mir aus dem Nachlasse Langer's publicirt worden. Zu עסי, resp. עסא, möchte ich jetzt auf das von mir in den *Sabäischen Alterthümern in den kön. Museen zu Berlin,* S. 11 Gesagte verweisen, wonach es von hebr. עָשָׂה zu trennen ist.

Das auf dem Abklatsche sehr deutliche 𐩭𐩤𐩧𐩥 haben die Herausgeber vermuthungsweise in 𐩧𐩨𐩤𐩧𐩥 geändert. Dies ist eine Willkürlichkeit, welche sich gegen den Geist einer gesunden Textkritik versündigt. Dagegen ist die Vermuthung, dass רבחם, beziehungsweise מרבחם, nicht Name des Grabes, sondern als Appellativum aufzufassen sei, sehr ansprechend. Vgl. jedoch קברן | שנח, Hal. 667, wo שנח Name des Grabes zu sein scheint.

Für כבדם ist vielleicht unter Hinweis auf Nr. 32 (Pag. 51) ואוכבדם zu ergänzen.

Nr. 21, Pag. 34, muss ich mich wieder gegen die versuchte Veränderung von נעם | ד in נעמיד aussprechen. Der deutliche Abklatsch verbietet derlei Verbesserungen.

Nr. 22, Pag. 35, wollen die Herausgeber in חלת̄ das arab. خلّة ‚theca‘ erkennen und damit das phön. חלת auf der Inschrift Ešmun'azars zusammenstellen. Vgl. jedoch Georg Hoffmann, *Ueber einige phönikische Inschriften,* S. 36.

Nr. 23, Pag. 36 vergleichen die Herausgeber zu dem Eigennamen חטּין (= arab. الحظىّ) die Stelle bei Jâcût iv, 671: قال ابن الحائك منكث الحظيّين. Sie haben dabei übersehen, dass diese Stelle von mir in den *Burgen* i, S. 80, Note 7, schon verbessert worden ist. Für الحظيّين ist nämlich السُّخْطِيّين zu lesen. Die Stelle selbst findet sich bei Hamdânî Gazîrat 55, 4. Unter ابن الحائك führt Jâcût bekanntlich den Hamdânî an.

Zu חטּין kann der Wurzel nach das Nomen loci خُطيّان bei Jâcût ii, 290, 9 verglichen werden.

Nr. 24, Pag. 36—38. In dieser ziemlich einfachen und, mit Ausnahme der letzten Zeile, deutlichen Inschrift sind wieder einige unnöthige Correcturen vorgenommen worden, wo die ursprünglichen Lesarten beizubehalten waren.

Der Beiname)∏ᚆ? wird in)∏∏? verändert, weil letzteres schon einmal in den Inschriften (OM. 12, 1) nachgewiesen ist, als ob nicht auch)∏ᚆ? vorkommen dürfte. Ebenso unrichtig scheint mir die Aenderung אנרם aus ידרם. Die Wurzel درم ist im Arabischen und Hebräischen vorhanden. Den Eigennamen دارم führt Ibn Doraid 142 an, ein Schloss دورم kennt Hamdânî, warum sollte also nicht auch ein Beiname يَدْرم vorkommen? Die Herausgeber haben die Schwäche, in den neuen Inschriften nur schon alte bekannte Wörter zu suchen und weigern sich, neue anzuerkennen. Es ist aber die erste Pflicht der Epigraphiker, erst genau zu lesen und genau das Gelesene festzuhalten und ohne dringende Noth und gutem Grund nicht zu ändern und zu verbessern. Die Punkte am Ende der zwei ersten Zeilen scheinen mir, wie aus der Copie Glaser's (*Mitth.* 56) hervorgeht, ganz überflüssig zu sein. Auch in der vierten Zeile ist die Verbesserung ᛋᚆ)∏Φ für ᚆ)∏Φ unnöthig. Das zweite oder letzte Verbum kann auf *n* auslauten, muss aber nicht.

Die Stelle עברהמו | חרת | וברא | דתֿבו ist lehrreich für die nähere Bestimmung des Wortes חרת, das man bis jetzt nicht erklären konnte, obgleich es ziemlich häufig in den Inschriften vorkommt. Im Commentar zu dieser Stelle heisst es: ‚Verbum ברא et similia, quibus conjungi solet, in nostris titulis vocabulum בית domus saepe sequitur . . . Ideo hujusmodi sensum in עברהמו | חרת quaerimus. MORDTMANN et MÜLLER, *Sabäische Denkmäler,* p. 49, docuerunt vocabulo עבר agros litorales exprimi per quos aqua rigatur.‘ Nach diesen Prämissen sollte man glauben, dass der Schluss etwa lauten müsste: ‚Folglich bedeutet חרת ein Haus oder irgend einen andern Bau am Ufer der Bewässerungskanäle.‘ Man muss daher staunen über die weitere Wendung im Commentar: ‚Quod ad חרת pertinet, collato arabico حُرٌّ „optimam terram“ designare nobis videtur.‘ Wie aus diesen richtigen Prämissen dieser Schluss gezogen werden konnte, ist mir geradezu ein unauflösbares Räthsel. Die Uebersetzung lautet: ‚renovaverunt (lies texerunt, wie richtig im Commentare) et condiderunt terram optimam agri sui litoralis.‘ Was soll das heissen? Wie soll eine ‚terra optima‘ bedeckt, erneuert oder gegründet werden? — Die Annahme, dass חרת irgend einen ‚Uferbau‘ bezeichnet, scheint auch aus *ZDMG.* 490, Nr. VII, Z. 1 מן || פרֿצם | עד | הרתן | hervorzugehen, welche ich jetzt ‚von dem Ankerplatze (oder der Kanalmündung = arab. فُرْضَة) bis zum Uferbau, übersetzen möchte. Dass übrigens חרת einen ‚Wasserbau‘ bezeichne, hat MORDTMANN an der eben angeführten Stelle bereits vermuthet.

Nr. 26 und 27, Pag. 39—42. Ueber diese beiden Inschriften sagen die Herausgeber: ‚Uterque in fimo latebat, nec quid de antiquitate lapidum constat, quum possessor eorum titulos commenticios et aereas tatulas fabricari soleat.‘ Der Rede Sinn ist dunkel, er wird aber klarer, wenn man GLASER's *Mittheilungen,* p. 49 vergleicht, wo es heisst: ‚GL. 26 . . . . kann nicht in Betracht gezogen werden, weil diese Inschrift auf einem unter Dünger gut vergrabenen, wahrscheinlich sehr jungen Steine im Hause des grössten jüdischen Inschriften- und Bronzetafel-Fabrikanten in Ṣanâ sich befindet und dort copirt wurde.‘ Das klingt schon etwas deutlicher: die beiden Inschriften

sind Fälschungen und zwar wahrscheinlich nach einem echten, aber schon sehr zerstörten Originale. Der Besitzer hat also das alte, wahrscheinlich nicht transportable, schlecht erhaltene Original copirt und dann die Inschrift in dazu hergerichtete Steine eingegraben, die er im Dünger längere Zeit verbarg, um sie nach Jahr und Tag wieder auszugraben und sie als Antiquitäten zu verkaufen. Dass sie dadurch nicht deutlicher geworden sind, versteht sich von selbst. Glaser hat nun wieder von diesem Steine eine Copie genommen. Uns liegt aber auch diese Copie nicht vor, sondern ein Abdruck in sabäischen Typen, was durchaus unzureichend ist. Die Glaser'sche Copie hätte uns gewiss eine bessere Vorstellung von der Form der Buchstaben gegeben als die Typen. Die Texte sind im Grossen und Ganzen richtig ergänzt und verstanden worden, im Einzelnen bleibt freilich Manches zu wünschen übrig. Die Ergänzung [Sabaean] in der zweiten Zeile ist gewiss nicht richtig, die Spuren der Zeichen führen auf [Sabaean], das ich jedoch nicht erklären kann. Z. 3 lautet: [Sabaean], welches von den Herausgebern gelesen wird: [Sabaean]. Die Lesung אלהחסאם mit Weglassung des [Sabaean] ist durchaus zu billigen. Die Schreibung אלוה für אלה (الاه) mag vielleicht den jüdischen Fälscher verrathen, der gewöhnt ist hebr. אֱלוֹהַּ zu sprechen. Ebenso richtig scheint mir die Ergänzung [Sabaean]; das [Sabaean] für den Trennungsstrich kann eine Verlesung eines der drei Copisten sein, durch deren Hand die Inschrift gegangen ist. Dagegen ist die Lesung [Sabaean] gewiss falsch. Abgesehen davon, dass die Buchstabengruppe [Sabaean] eine solche Lesung unmöglich macht, durften die Herausgeber das Wort משׂנדן, welches mit einer einzigen Ausnahme aus späterer Zeit[1] nur auf Bronzetafeln vorkommt, nicht auf einer Steininschrift suchen. Die Buchstabengruppe [Sabaean] lese ich [Sabaean], vgl. Nr. 67, 4. OM. 5, 4. 8, 4 etc. Die weiteren Ergänzungen sind zum Theile recht scharfsinnig, aber wenig sicher. Ich möchte davor warnen, weitere Consequenzen daraus zu ziehen.

---

[1] Auf der Inschrift von Ḥiṣn Ghurâb 1, 6 משׂנדן | דן | ספרו scheint das ursprünglich eine Bronzetafel bezeichnende Wort schon allgemein im Sinne von Inschrift gebraucht zu sein.

Sicherer sind die Ergänzungen der folgenden Inschrift (Nr. 27), wo ich nur Z. 4 lieber ואולדם für ואחמרם vorschlagen möchte. Diese Inschrift bildet gewiss die Fortsetzung und den Schluss von Nr. 26, was die Herausgeber nicht bemerkt zu haben scheinen.

Nr. 28, Pag. 42—45. Zu Z. 1 heisst es im Commentar: צרי | הצרי secundum HALÉVYI loc. cit. interpretationem: ‚salutem quam attulit‘, suppresso altero *yôd* vocabuli 𐩠𐩮𐩧𐩺𐩺 nisi forte additum fuerit ut *yôd* consonantem designaret, sicut in orthographia neo-hebraica. Ich glaube, dass diese Möglichkeit nicht einmal in Form einer Vermuthung hätte ausgesprochen werden sollen! — Sieht man die Abbildung der CRUTTENDEN'schen Copie an, so wird man finden, dass oberhalb der beiden 𐩺 der Stein verwischt war. Man darf vielleicht 𐩠𐩮𐩧𐩺𐩠 lesen und ‚salutem quam attulit ei (feminae)‘ übersetzen.

Die Zusammenstellung von הושע mit hebr. הוֹשִׁיעַ, die auch von mir früher gebilligt worden ist, muss aus lautlichen Gründen (arab. ش = hebr. ש) abgelehnt werden.

Nr. 29, Pag. 45—47. Von dieser hier zum ersten Male publicirten Inschrift liegt ein sehr guter und deutlicher Lichtdruck vor. Es war also überflüssig daneben noch die unzureichende Copie GLASER's wiederzugeben.

Z. 2/3 wird ergänzt: הותֿרו | וברא | וה]שקרן | נג]אם | וקני | אביהמו und übersetzt: ‚fundaverunt et condiderunt et te[xerunt circuitum mu]rorum et bona amborum majorum suorum‘. In der Regel folgt auf diese Verba ein determinirtes Wort und muss auch hier ein solches umso mehr erwartet werden, als ja das durch ו verbundene וקני | אביהמו determinirt ist. Ich schlage daher vor, unter Hinweis auf Nr. 37, 4 דֿעסי | ושאם und Z. 6 דֿקני | ועסי in unserer Inschrift zu ergänzen והשקרן | ש]אם | וקני ‚die Stiftungen und Besitzthümer ihrer beiden Ahnen‘.

Z. 5 בן | נכרם | ומהבאסם übersetzt ‚contra detrimentum quodlibet et unamquemquem malum afferentem‘. Ich halte beide Wörter für Participia = مِنْ ناكرٍ ومُبْئِسٍ ‚gegen jeden Zerstörer und Frevler‘.

Nr. 30, Pag. 47—49. Diese Inschrift ist von mir publicirt worden. Die Herausgeber weichen nur in einem Punkte von meiner Auf-

fassung ab, indem sie das eine בנו für verschrieben halten, während ich es für ein Nomen propr. angesehen habe. Die Möglichkeit der *Dittographie* gebe ich gern zu.

Z. 5 wird סרק = arab. سُرِقَ ‚quod raptum est' übersetzt, während ich es ‚welches gestohlen worden ist' wiedergegeben habe, wie es auch heissen muss. Die Herausgeber scheinen zu dieser Uebersetzung durch einen ganz formellen Grund verleitet worden zu sein. Sie konnten vom Deponens ‚furatus est' kein Passivum bilden und haben infolge dessen das Verbum ‚rapere' dafür gewählt. In der Sache ist es aber nicht gleichgiltig, ob etwas geraubt oder gestohlen wird. Die Lateiner wussten sich in solchen Fällen zu helfen, sie sagten ‚furto ablatum est'.

Nr. 31, Pag. 50. Diese Inschrift ist von mir in der *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes,* II, S. 199 in ähnlicher Weise ergänzt und übersetzt worden, nur in der Uebersetzung des Wortes תנבאהו gehen wir auseinander, indem die Herausgeber in Anschluss an Fresnel 55, 5 (so für 35!) das Wort auf die Gottheit, während ich in Anschluss an Osiander 14, 3 auf den Weihenden beziehe. Beide Auffassungen sind möglich, ich halte die von mir gewählte an dieser Stelle für die wahrscheinlichere.

Nr. 34, Pag. 52. Ein kleines Fragment, welches von Glaser in aller Ruhe nach dem Originale in Ṣanâ copirt werden konnte, auf dem nur die Buchstaben . . . 𐩬𐩵𐩽𐩺𐩽𐩬𐩬 . . . stehen. Diese Buchstaben in 𐩤𐩵𐩽𐩺𐩽𐩣𐩬𐩲𐩱 zu verbessern verstösst gegen jede epigraphische Regel.

Nr. 35, Pag. 52—53. Ueber Bait-Baus hätte Hamdânî, Gazîrah 81, 23, 112, 3 und 195, 23 angeführt werden müssen. Die Inschrift selbst besteht aus eilf Zeilen von nur wenigen und unsichern Buchstaben. Ich würde es nicht wagen dieses Fragment irgendwie zu ergänzen. Die Herausgeber waren kühner, aber die Resultate ihrer Bemühung sind höchst problematisch. Mit Ausnahme von vielleicht zwei Wörtern 𐩥𐩣𐩠𐩤𐩬𐩨𐩥 (Z. 2) und 𐩨𐩧𐩫𐩣𐩹 (Z. 11) halte ich Alles für falsch, oder mindestens für sehr unwahrscheinlich.

Nr. 36, Pag. 54. Ueber Djirâf (جراف) war auf Hamdânî, Gazîrat 111, 8, 241, 14, 18 zu verweisen. Das kleine Fragment lautet ותֿובן | יהפרע, welches ‚et texit Yuhafri" übersetzt wird. Unter Hinweis auf LANGER's *Reiseberichte,* p. 37—38 erklären die Herausgeber dieses ותֿובן als ‚ultimum verbum in serie verborum quae ad constructionem pertinent', sie haben aber übersehen, dass in allen von mir zusammengestellten und später aufgetauchten Stellen auf ותֿובן das Wort ביתהמו während hier ein Personenname folgt. Ich übersetze unter Bezugnahme auf die schon angeführte Stelle ‚und er möge belohnen den Yuhafri". Dieses kleine Fragment ist dort angeführt, nur mit einem falschen Citat HAL. 49, 17 für HAL. 17.

Nr. 37, Pag. 54—61. Die Literaturangaben über Ḥadaḳân sind sehr dürftig. So ist z. B. der Abschnitt über Ḥadaḳân und Ridâ' *Burgen,* I, p. 30—31 und 65 übersehen worden. Im Gazîrat al 'Arab wird noch حدقان 81, 26 und 82, 3 erwähnt. Auch inschriftlich war חדקן schon nachgewiesen worden. Um so sonderbarer klingt dann Pag. 58, Col. II die Bemerkung: ‚De urbe Hadaḳân abunde egimus in proemio interpretationis.' Diese Inschrift, eine der schönsten und deutlichsten, die wir kennen, wurde von GLASER und mir ausführlich commentirt. Die Herausgeber referiren über unsere Commentare, haben aber eine Reihe von wichtigen Punkten unberührt gelassen.

Im Commentar Pag. 56, Col. I heisst es ‚יסמעאל, nomen proprium compositum, ad imitationem hebraïci יִשְׁמָעֵאל Ἰσμαήλ conflatum'. Diese ganz falsche Anschauung, welche HARTWIG DERENBOURG in seinem Aufsatze *Les noms de personnes,* etc. zum Ausdrucke brachte, und der von mir aufs entschiedenste widersprochen worden ist, darf im *Corpus Inscriptionum Semiticarum* nicht als die allein giltige hingestellt werden.

In ähnlicher Weise ist folgende Stelle (Pag. 58, Col. I) zu beurtheilen: Quemadmodum עמי indicium est hebraïci sermonis ad linguam Sabaeorum magnopere pertinentis, sic etiam praepositio עמן ‚cum' non arabicae formae مع, sed hebraïcae עם simillima, firmum argumentum praebet Judaeos in Yemeno plurimam valuisse. Ich halte es für überflüssig diese gegen jedes wissenschaftliche Princip ver-

stossenden Aufstellungen hier des Weiteren zu beleuchten und zu kritisiren.

Zu סמעי (Pag. 56, Col. ii) fehlt die von Glaser und Praetorius aufgestellte und von mir als nicht unmöglich bezeichnete Erklärung, dass es gleich arab. سَمْعى sein kann.

Zu נפסהו (Pag. 57, Col. i) musste auf die Weihungen von Personen an die Gottheit hingewiesen werden.

Pag. 58, Col. ii. Die Vermuthung, dass vielleicht Os. 27, 1. 10 סרום für סרעם zu lesen sei, durfte bei der Deutlichkeit der Bronzetafeln und bei dem Umstande, dass o mit ∞ auf jener Tafel nicht verwechselt werden kann, nicht ausgesprochen werden. Der Name סרעם = سريع kommt übrigens in jener Inschrift zweimal vor und hat ein Analogon im arab. سَرِيعٌ.

Pag. 59, Col. ii. Die لفّ ونشر genannte Construction ist in den Inschriften zum ersten Male *ZDMG*. xxx, 123 nachgewiesen worden.

Pag. 60, Col. i. Das sab. עהר mit hebr. עִיר ‚Stadt' zu vergleichen und in עהרן einen Dual wie קְרְיָתַיִם erkennen zu wollen, ist ein recht unglücklicher Einfall.

Pap. 58, Col. i thut der Commentar das schwierige Wort שאם mit folgender Notiz ab: verbum שאם ‚posuit' jam occurrit in titulo 1, v. 3. Dort steht jedoch שמו von der Wurzel שים. Zu שאם vergl. *Epigraph. Denkm. aus Arabien,* p. 29.

Nr. 40—48 (P. 63—81) enthalten die von Siegfried Langer in der Umgegend von Ḍûrân entdeckten Inschriften, die sämmtlich von mir publicirt worden sind. Dass hier die Nachlese eine geringere ist, wird man natürlich finden.

Die Uebersetzung und Etymologie von נטעתן (Pag. 65, Col. ii) scheinen mir wenig zu passen. Für ‚Talfam' ist unter Hinweis auf Hamdânî, Bekrî und Jâcût ‚Talfum' zu sprechen, auch die bekannte Burg تَلْفُم bei Reidat musste vergleichsweise angeführt werden. Anstatt מעינן muss Glaser 287, 6 מעיד (مُعَيِّد) gelesen werden. (Vgl. *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.* ii, S. 191.)

P. 66, Col. i. Die Bestimmung des Wortes מסלף halte ich für unrichtig.

Pag. 67, Col. ii. אחֿיל plurale sicut latinum *vires* ist nicht ganz zutreffend. Lat. *vires* ist eine Art pluralia tantum und bedeutet ‚die Körperkraft', ‚die Gewalt', insoferne sie aus verschiedenen mitwirkenden Factoren und Kräften besteht, während אחֿיל ein wirklicher Plural von חֿיל ist und im Gegensatze von letzterem nur von vielen Personen gebraucht wird, von denen jede Eine Kraft hat.

Der Annahme, dass zwischen דֿחמם und אלהן eine unbeschriebene Lücke war (vielleicht wegen einer Verletzung des Steines), schliesse ich mich gern an.

Nr. 41, Pag. 67—70. Die Herausgeber geben die Copie Glaser's in Typen und erwähnen nicht mit einem Worte der Copie Langer's, welche in *ZDMG.* xxxvii publicirt worden ist. Die Nichtwiedergabe dieser Copie ist umso mehr zu bedauern, als thatsächlich die beiden Copien vielfach variiren. Die Varianten werden auch im Commentare nicht angegeben.[1] Ich erwähne hier nur zwei wichtigere. Z. 2 hat Glaser [South Arabian], während Langer [South Arabian] liest. Eine Entscheidung über die Richtigkeit der einen oder der andern Lesart ist nicht möglich zu treffen. Das letzte Wort יצֿע, welches von den Herausgebern nicht mit Unrecht für den Namen des Steinmetzen gehalten wird, steht bei Glaser am Ende der übermässig langen Zeile, während es bei Langer in der fünften Zeile angebracht ist.

Nr. 42, Pag. 70—71. In der zweiten Zeile haben Langer und Glaser:

בן | הגרדמו | נשפתם | בן | מ

was ich zweifelnd zu בן | מ[והֿרם] ergänzt habe. Die Herausgeber bemerken dazu: מ[והֿרם], quod D. H. Müller post בן proponit, domui et castello potius quam urbi conveniret. Nos [South Arabian] in [South Arabian] corrigendum credimus. Zunächst wird es, wenn man die Stellen Siegfried Langer's *Reiseberichte,* p. 78, vergleicht, schwer fallen, den Beweis zu erbringen, dass בן | מוהֿרם nur von Häusern und nicht von

[1] Dasselbe gilt auch von den folgenden Nummern 42 und 43.

Städten gesagt werden kann; ‚vom Fundamente bis zur Vollendung' kann man von jedem Baue und jeder Mauer sagen. Zweitens ist nicht bewiesen, dass in diesem Fragmente nicht auch von einem Hause oder einem Tempel in der Stadt Nasâfat die Rede ist.[1] Endlich ist meine Ergänzung in Uebereinstimmung mit beiden Copien, während die Herausgeber den Text verbessern, und zwar recht gründlich verbessern müssen.

Nr. 43, Pag. 72—73. Zu diesen Inschriften haben die Herausgeber vergessen, die Bemerkungen Mordtmann's in Kuhn's *Litteraturblatt für orient. Philologie,* Bd. i, 1884, S. 430 anzuführen. Seine Verbesserungen zu Z. 4 stimmen mit den im Commentare vorgeschlagenen überein.

Nr. 44, Pag. 73—74 würde ich eine so problematische Bedeutung von מעקב, wie ‚observantia legum, religio' nicht ohne Weiteres in die Uebersetzung hinübernehmen.

Nr. 45, Pag. 74—76. In dieses schmale Fragment wird viel hineingelesen und hineingetragen. Ausdrücke wie ‚imâm et praedicator sacrarii' und ähnliche dürfen nicht ohne Weiteres mit Sicherheit hingestellt werden.

Nr. 46, Pag. 76—78. Die auf Tafel 11 gegebene Reproduction darf nicht den Werth eines mechanischen Lichtdruckes beanspruchen, da auf dem Abklatsche, der sehr undeutlich ist, nachgeholfen werden musste. Dieser Lichtdruck hat also in zweifelhaften Fällen nur den Werth einer Zeichnung.

Eine nochmalige genaue Prüfung des Abklatsches, der ja auch den Herausgebern vorlag, hat mich überzeugt, dass in Z. 5 ϥϕ)≷̇ı⚲ und nicht ϥϕ)≷·∧⚲ steht. Die Lesung יתרשרקן, die auch sprachlich ihre Bedenken hat, ist also zu verwerfen. Auf die zweifelhaften Ergänzungen zu Anfang der Zeilen will ich hier nicht weiter eingehen.

Pag. 78, Col. ii: Adde nos in ectypo chartaceo תמני̄ cum uno *yod,* non תמניי̄ cum duobus, ut suadet Müller, legere. Auf dem Abklatsche, den ich nochmals geprüft habe, erkenne ich zwei *yod.*

---

[1] Dass ich die Inschrift so aufgefasst habe, kann man aus meiner Uebersetzung ‚ihrer Stadt' ersehen. Vgl. übrigens die folgende Nummer.

Die Verbesserung von שן | חֿרפם (Hal. 158, 8) in בן | ist wieder ein kühnes Wagniss. Aus verschiedenen Gründen muss dort נשן | חרפם stehen bleiben. Dasselbe Wort נשן = نشان findet sich auch in der vorangehenden Zeile.

Nr. 47, Pag. 79 halte ich die Lesung |ᒣ)[ΨX] statt ⊓) für kaum zulässig, weil בתחרג nur vor מראהמו, also nur von Menschen und nicht von Göttern gesagt zu werden scheint.

Nr. 50, Pag. 83, ist die Lesung אררח für מח . . . ohne jede Basis.

Nr. 52, Pag. 84 darf ᑌ nicht ohne Weiteres in Ϥ⊓ verändert werden.

Nr. 53, Pag. 85. Das Hal. 28 und 191 vorkommende Monogramm wird von mir in die Buchstaben ȝ∘≻◊|X♀⊓ zerlegt, während Mordtmann es Ϥȝ♀⊓ lesen will. Die Herausgeber schliessen sich der Ansicht Mordtmann's an. Jeder der die sabäischen Buchstaben kennt, mag zusehen, wie er in dem erwähnten Monogramme die Buchstaben Ϥȝ♀⊓ finden kann.

Nr. 56, Pag. 86. Wenn Halévy und Glaser übereinstimmend ϞY∘ haben, so darf man nicht wagen ≬ϷΨYΦ, das allerdings nicht nur im Minäischen (וסחֿרת), sondern auch im Sabäischen (Hal. 44 und Prid. xi, 2) vorkommt, zu lesen.

Nr. 57, Pag. 87, besteht aus folgenden drei Fragmenten:

Hal. 26: ∘Φ≷ᛦ|ᒣϞΨ
Hal. 20: ⋙⟶ ≮Φ∘|ĦᑌϞĦ
Hal. 33: ĦϞȝ|∘Φ≮

In der Ueberschrift wird auch Glaser 32 notirt. Da jedoch weder die Copie Glaser's reproducirt noch sonst angegeben ist, was Gl. 32 enthält, so können wir höchstens vermuthen, dass bei Glaser eines oder zwei dieser Fragmente verzeichnet sind, ohne jedoch in der Copie von Halévy abzuweichen. Die Herausgeber glauben, dass diese drei Fragmente auf eine Inschrift zurückweisen, die etwa folgendermassen begonnen hat:

ȝϤ]ĦᛦȝĦ|∘Φ≷ᛦ|ᒣᛦΨ[)Ħ

und fügen hinzu: 𐩹 utrumque inversum pro 𐩹 scriptum esse suspicamur. Gegen die übereinstimmenden Copien Halévy's und Glaser's anzunehmen, dass 𐩹 für 𐩹 dreimal verschrieben sei, scheint mir unmöglich. Stellt man aber Hal. 20 und 33 auf den Kopf, d. h. nimmt man an, dass sie verkehrt aufgestellt und in Folge dessen verkehrt copirt worden sind, so erhalten sie folgende Form:

Hal. 20: 𐩱𐩹𐩨𐩱|𐩲𐩥𐩧

Hal. 33: ⋙→𐩧𐩥𐩲|𐩱𐩨𐩹𐩱

und es ergibt sich die vermuthete Lesart [𐩣𐩬]𐩱𐩹𐩨𐩱 von selbst. Ob Hal. 26 damit zu verbinden, was nicht unwahrscheinlich ist, und ob der Name zu 𐩡[𐩹]𐩶𐩧[𐩱] zu ergänzen sei, lasse ich dahingestellt.

Nr. 58, Pag. 87 ist ‚r. d. m. Au'aḏ[1] und H[aufa'ṯt]' oder ein ähnlicher mit *H* beginnender Eigenname zu lesen. Die Verbesserungen der Herausgeber können in keiner Weise mit der Copie in Einklang gebracht werden.

Nr. 62, Pag. 89. Die Veränderung von 𐩣𐩡𐩡𐩪 in 𐩣𐩡𐩡𐩺 ist graphisch nicht ausgeschlossen. ולת bedeutet aber nicht ‚palatium', sondern ist synonym mit ערב, סחרת etc.

Die Versuche Nr. 65 und 66 zu entziffern sind vollkommen misslungen; die Fragmente sind in einem Zustande, dass man am liebsten vorderhand das Unvermögen, etwas Vernünftiges herauszubringen, eingesteht.

Nr. 67, Pag. 91—97. In der Lesung und Erklärung dieser Inschrift weichen die Herausgeber in einigen Punkten von der in den *Sabäischen Denkmälern* gegebenen Lesung und Erklärung ab. Nach sorgfältiger Prüfung der Lichtdrucke und nochmaligen Untersuchungen der Abklatsche sehe ich mich genöthigt alle Lesarten der *Sabäischen Denkmäler* und die meisten der dort gegebenen Erklärungen aufrecht zu erhalten.

---

[1] Vielleicht ist 𐩱𐩥𐩲𐩹 für 𐩱𐩲𐩥𐩹 zu lesen von der Wurzel עוד = عوذ, die in Eigennamen, sowohl im Arabischen (عائذة, عوذى) als im Sabäischen (עודשמם), vorkommt.

Entscheidend für die Auffassung der Inschrift ist die Lesung des ersten Buchstabens der 14. Zeile, der von uns 𐩩, von den Herausgebern aber 𐩵 gelesen wird. Die Lesung 𐩵 ermöglichte ihnen das Wort zu ע[ב]ד[הו] zu ergänzen und חֿלפן als den Stifter der Inschrift zu erkennen. Auf dem Lichtdrucke ist das Zeichen nicht mehr auszunehmen, dagegen weisen die deutlichen Ueberreste des Zeichens auf dem Abklatsche ein 𐩩 auf. Die Lesung 𐩵 ist vollkommen ausgeschlossen. Es ist also das Wort zu ע[ו]לת[הו], wie *Sabäische Denkmäler* angenommen wurde, oder anders zu ergänzen, keineswegs darf jedoch עבדהו gelesen werden. Das darauf folgende חֿלפן ist also nicht Personenname, sondern Appellativum im Sinne von ‚dieser District' und מסלף Name des Districtes. Am Ende der Zeile lese ich auf dem Abklatsche ЧП und nicht ЧH.

Auch die Lesung לס[ע]ר[המו], Z. 6, ist unrichtig.[1] Auf Lichtdruck und Abklatsch sind nach dem 𐩯 die Spuren eines 𐩩 sicher zu erkennen und wohl לסת[ופינ]המו zu ergänzen.

Die Verbindung חנרם | קהמם bleibt ein grammatisches Räthsel. Der Annahme, dass es etwa zu betrachten sei wie תאלב | רימם ‚Ta'lab von Riyâm' und arab. زَيْدُ ٱلْخَيْل etc. widerstrebt die Beibehaltung des ם von חנרם. Mit der Vermuthung aber, dass קהמם Epitheton ist, die (Pag. 94, Coll. ii) aufgestellt wird, kommt man von dem Regen in die Traufe; denn das Epitheton kann nicht indeterminirt sein, sondern müsste קהמן lauten. Die Zusammenstellung von קהמם mit القيّوم gehört zu den sonderbaren Etymologien, die hier im *Corpus* zuerst auftreten. Neben עהר = עיר kann allerdings קהם = קום sein. Durch solche Etymologien gewinnen wir keinen sicheren Boden unter den Füssen.

Z. 11. Die Ergänzung במק[ימת | צדק[ם scheint mir graphisch und sachlich wenig zu passen.

Z. 12. Die Ableitung von יגונהו von נגו (mit Elision des *n*) ist eine recht ansprechende Etymologie.

Z. 18. Auch die Erklärung ערקהמו | ועלתהמו = عراقهمو وعاليتهمو verdient Berücksichtigung.

[1] Die Herausgeber haben Recht zu bemerken: לס[ע, initium vocabuli לסעדהמו, conjectura magis quam oculis assequimur.

Nr. 69, Pag. 98—102 (Schluss). Die dunkle, fragmentirte Inschrift hat durch die neue Beleuchtung wenig Licht gewonnen. Die Lesarten der *Sabäischen Denkmäler* in der ersten und zweiten Zeile scheinen mir auch jetzt besser als die neu vorgeschlagenen. Interessant ist nur eine Form, die weder von uns noch von den Herausgebern erkannt worden war, die ich aber jetzt zu erkennen glaube, ich meine die Stelle Z. 4, die wir (Mordtmann und ich) 𐩡𐩧𐩴𐩽𐩲𐩴𐩵𐩠𐩬𐩢𐩽 gelesen haben und die von den Herausgebern 𐩡𐩧𐩴𐩽𐩲𐩴𐩵𐩠𐩬𐩽 gelesen wird. Auf Abklatsch und Lichtdruck lese ich jetzt mit aller Sicherheit 𐩡𐩧𐩴𐩽𐩲𐩴𐩵𐩠𐩣𐩬𐩽 und halte es für das sabäische Pronominalsuffix Dual המן, welches dem minäischen סמן entspricht, ähnlich wie in ראסהמן Prid. vii, 4 (vgl. *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes,* ii, S. 6, Note 1). Ob die Herausgeber jetzt noch die Mordtmann'sche Gleichung כלב = כל + ב = כל + בן = كُلّ مَن ,quicumque' trotz dem ,cosmet ipsos ad constructionem grammaticae legibus repugnantem ea duci non ignorent' aufrecht erhalten wollen, überlasse ich vollkommen ihrem Ermessen.

Indem ich diese Bemerkungen schliesse, erlaube ich mir noch den Wunsch auszusprechen, dass diese streng objective Kritik auch eine rein sachliche Würdigung finden möge. Das *Corpus Inscriptionum Semiticarum* wird für lange Zeit einen bestimmenden Einfluss auf die semitischen Studien üben. Man muss daher an ein solches abschliessendes Werk einer so illustren Körperschaft einen andern Massstab legen, als an den Entzifferungsversuch eines Einzelnen. In einem solchen Werke muss die Zuverlässigkeit und die solide, methodische Kritik, die volle Beherrschung des Stoffes und der Litteratur absolut gefordert werden.

Ob dieses Werk den berechtigten Erwartungen entspricht, mögen Andere urtheilen. Ich glaubte der Wissenschaft und der Oeffentlichkeit schuldig zu sein meine Bedenken gegen dasselbe zum Ausdrucke zu bringen.

Further proofs for the authenticity of the Jaina tradition.

By

G. Bühler.

II. Four new Jaina inscriptions from the Kankâlî Tîla.[1]

During the last working season the excavations in the Kankâlî Tîla at Mathurâ were resumed at Dr Burgess' request by Dr A. A. Führer and again yielded results of great importance for the history of the Jaina sect. Besides numerous valuable statues of the Indo-Scythian and later periods Dr Führer found epigraphic proof that the temple buried under the mound belonged to the Śvetâmbaras,[2] as well as, various votive inscriptions showing the well-known characters and the curious mixed dialect of the Indo-Scythian times. Four among the latter which mention the ancient Jaina Gaṇas, Kulas and Śâkhâs and are dated No i, Saṁvat 22 or A. D. 100, No ii, Saṁvat 84 or A. D. 162 and No iii, Saṁvat 95 or A. D. 173, I edit below according to excellent impressions, kindly furnished by the discoverer.[3] The names which they give, are with one exception the same as those occurring on the documents found in former years. Nevertheless their

---

[1] Continued from vol. ii, p. 146. A letter on these inscriptions appeared in the *Academy* of June 1, 1889.

[2] I state this on the authority of Dr Burgess.

[3] I have received twelve more mostly very short fragments with the same characters. It is possible that one more, which is incised on a decorative panel, discovered on January 17, 1889, may likewise contain the name of a Jaina school. It reads: L. 1. . . . *ya Koṭṭiyasya k.* L. 2. . . . *vadinasya at.* . . .

interest is very great. For they prove that the forms preserved in the Kalpasûtra are in part slightly corrupt and that those on Sir A. Cunningham's plates xiii—xv in vol. iii of the *Archaeological Survey Reports* are the right ones. When I wrote my first article on the Mathurâ inscriptions,[1] I was still under the impression that the latter were faulty and must be corrected. As their readings are now confirmed by Dr Führer's new impressions, such a proceeding is no longer admissible. And it must be borne in mind that the Jaina commentators themselves express doubts as to the correctness of certain portions of the Sthavirâvali of the Kalpasûtra. Thus Samayasundara[2] says that the MSS. offer for the names of the schools many puzzling *variae lectiones*, and adds that it is difficult to decide which are the correct ones, because the schools themselves are extinct. Turning to the details of the results furnished by Dr Führer's new inscriptions, I begin with No iii which mentions the Koṭṭiya or possibly Koṭṭeya *gaṇa*, the Ṭhâniya *kula* and the Vaïrâ *śâkhâ*. The Gaṇa is that which the Kalpasûtra[3] calls Koḍiya and which elsewhere is called Koṭika. Sir A. Cunningham's inscription No vi likewise makes the spelling of the name with a double *ṭa* probable,[4] while his No iv has plainly a single one. The existence of the two forms must now be admitted. The form *Koṭṭiya* has various analogies in such words as *jovvaṇa* for **jovaṇa, pomma* for **poma,* see Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in Mahârâshṭrî*, p. xxviii, § 21. The Śâkhâ is probably that mentioned in the Kalpasûtra, *loc. cit.*, p. 293, and there bears the same name in Prakrit (Ajja)-Vairâ and in Sanskrit (Ârya)-Vajrâ. But the Ṭhâniya *kula* does not occur among the spiritual families included in the Koḍiya gaṇa. The list of the latter, *loc. cit.*, p. 292, shows, however, a very similar name, Vâṇijja in Sanskrit Vânîya which differs only by a single letter. The initial letter of Ṭhâniya

[1] *Ante,* vol. i, p. 165 ff.

[2] Kalpasûtra, p. 119, note 5, Jacobi's edition.

[3] *Sacred Books of the East,* vol. xxii, p. 292.

[4] See my article *loc. cit.*, p. 171, where I expressed my belief that the second semicircle is accidental.

is beautifully distinct in the inscription and cannot be read otherwise. Moreover, D[r] FÜHRER's inscription No II again mentions the Koṭṭiya *gaṇa*, the Vairâ *śâkhâ* and the Sthâniya *kula*. *Sthâniya* or, to adopt the correct Sanskrit spelling *Sthânîya*, is the original from which the Prakrit word *Ṭhâniya* has been derived. Hence it is perfectly certain that the initial *ṭha* is not owing to a clerical mistake. Considering the above-mentioned admissions of Samayasundara, it becomes highly probable that the traditional form *Vâṇijja-Vâṇîya* is corrupt and must be altered to *Ṭhâṇijja-Sthânîya*. The origin of the corruption may be explained by the close resemblance of *ṭha* to *va* in certain ancient inscriptions e. g. D[r] BURGESS' new grant from the reign of Toramâṇa Jaûvla, where *va* is made circular and differs from *ṭha* only by a horizontal stroke at the top. These new facts force me to give up the attempt, made *ante* vol. I, p. 170—171, to restore in Sir A. CUNNINGHAM's inscription No VI *[vâ]ṇiyâto kulâto*. It is necessary to write there, too, *[ṭhâ]ṇiyâto*. The shape of the remnant of the first letter agrees with this conjecture better than with my former one.

Further D[r] FÜHRER's inscription No I mentions the Vâraṇa *gaṇa* and the Petivâmika *[kula]*. Both names occur in Sir A. CUNNINGHAM's inscription No X, where the former is according to the facsimile *Varaṇa* and the latter *Petivamika*. The Kalpasûtra has neither; but it says, S. B. E. *loc. cit.*, p. 291, that Śrîgupta founded the Châraṇa *gaṇa*, and it calls the second Kula of the latter Pîidhammiya, rendered in Sanskrit by Prîtidharmika. It is now evident that the names of the Sthavirâvali are wrong, not, as I conjectured *ante* vol. I, p. 176, those on Sir A. CUNNINGHAM's facsimile. The real name of the Gaṇa is Vâraṇa; and the Sanskrit form of the name of the Kula is Praitivarmika *i. e.* "the spiritual family founded by Prîtivarman", with which both *Petivamika-Petivâmika* and *Pîivammiya* correspond quite regularly. The mistakes in the Kalpasûtra are easily explained by the close resemblance of *cha* to *va* and of *dha* to *va*, which perhaps is greatest in the Nâgarî alphabet of the Jaina MSS. of the tenth and later centuries.

Dr Führer's undated fragment No iv contains again in perfectly distinct letters, the name of the Vâraṇa *gaṇa*, and further mentions as one of its branches the Aryya-Kaniyasika *kula*. The Kalpasûtra has no exactly corresponding name, but offers a somewhat similar one, Kaṇhasaha or Kanhasaha, which the commentators render by Kṛishṇasakha, "the friend of Kṛishṇa". With the experience gained in the other three cases, one feels inclined to assume that the Kalpasûtra is again at fault; and Professor E. Leumann, whom I asked for his advice, has communicated to me an ingenious conjecture which makes this view very plausible. He proposes to write for *Kaṇhasaha* either *Kaṇṇasaha* or *Kaṇṇasaya* and to explain this form as the representative of Sanskrit **Kanyasika*. The base **kanyas* might be, according to the analogy of Sanskrit *vasyas-vasîyas* and similar double forms, an equivalent of Sanskrit *kanîyas* "younger or the youngest of all". *Kaniyasika*, which, according to the orthography of the inscription, may stand for *Kanîyasika*, would be a regular derivative of *kanîyas*. In favour of Professor Leumann's proposal the following points may be brought forward. The meaning of the name would, with this explanation, be perfectly appropriate. For the Kaṇhasaha stands *last* on the list of the Kulas of the Châraṇa *recte* Vâraṇa Gaṇa. Further the Sanskrit possesses an adjective *kanyasa* "the smallest, the youngest" from which the existence of the form **kanyas* may be inferred, and from which the Prakrit *Kannasaya* or *Kaṇṇasaya* might be directly derived. The substitution of *ṇha* or *nha* for *ṇṇa* or *nna* may be explained by a faulty pronunciation. The same process seems to have been the cause of the later regular Prakrit genitives, *doṇhaṁ, tiṇhaṁ, chatuṇhaṁ, pañchaṇhaṁ* etc., for which the Pâli still has *dvinnaṁ, tiṇṇaṁ, chatuṇṇaṁ* and *pañchannaṁ* and so forth. The insertion of a *ha* in the last syllabe instead of *ya* is probably due to the erroneous derivation of the name from the Sanskrit *Kṛishṇasakha*. Under these circumstances we may say, I think, that the inscription No iv proves the early existence of another of the subdivisions of the Vâraṇa school, though its name has been mispelt in the Kalpasûtra just like that of the Gaṇa.

Dr FÜHRER's inscription No II offers also some other points of interest. First, it mentions after the Śâkhâ a Śrîguha *sambhoga*, apparently a further subdivision of the former. The Sthavirâvali of the Kalpasûtra does not know of any Sambhogas, nor does the term occur in the later Jaina literature. But Professor LEUMANN informs me that there are passages in the Sthâna, Samavâya and other Sûtras, which prove that *sambhoga* was used in ancient times to denote a religious community. Thus the phrase for the smaller excommunication is *sambhoiyam visambhoiyam karei* "he makes the member of the *sambhoga* a non-member of the *sambhoga*". The commentators explain *visambhoiyam* by *maṇḍalîbâhyam;* hence Professor LEUMANN conjectures that in the inscription *sambhoga* has the same sense as the Digambara term *maṇḍala* "a district-community". Whether this be right or not, we have in any case further proof that the ancient schools of the Jaina monks were split into more sections than the Sthavirâvali mentions, the first indication to this effect being furnished by Sir A. CUNNINGHAM's inscription No VI, see *ante,* vol. I, p. 180.

Secondly, the inscription No II, which is incised on the base of a female statue, records the dedication of a statue of Sarasvatî. Statues of the Vâgdevatâ, the goddess of speech, are common in modern Jaina temples and their dedication is occasionally mentioned in late works and inscriptions, e. g. in the *Sukṛitasaṁkîrtana* XI. 17, and in Vastupâla's Praśastis on Girnâr.[1] Moreover, they occur even in the Jaina caves, see *Arch. Rep. of Western India,* vol. V, p. 48. We now learn that the worship of Sarasvatî was considered orthodox by the Śvetâmbaras in the second century A. D. and probably even in earlier times.

Thirdly, the mention of the Vairâ or Vajrâ Śâkhâ in the inscriptions Nos II and III possesses some value for Indian chronology, in case it is really that founded by Vajrâchârya.[2] According to the

---

[1] *Arch. Rep. of Western India,* vol. II, p. 170 ff.

[2] A doubt on this point is possible, because there is an earlier *Vairî* or *Vajrî* Śâkhâ, which too belongs to the Koṭika Gaṇa, *Sacred Books of the East,* loc. cit., p. 292.

later Jaina Therâvalis (*Indian Antiquary,* vol. xi, p. 247, 252) Vajrâchârya lived in the first century A. D., the date of his death being usually given as 584 after Vîra or Vikramasaṁvat 114. If this statement is worth any thing, it is evident that the year 84 of the era of the Indo-Scythians must fall later than Vikramasaṁvat 114, because Vajra's Śâkhâ had then already been subdivided. Hence the era of the Indo-Scythian kings cannot be the so-called Vikramasaṁvat of $56^3/_4$ B. C. On the other hand, its identification with the Śakasaṁvat of $78^1/_4$ is perfectly possible. For Śakasaṁvat 84 would correspond to Vikramasaṁvat 219 and fall more than a hundred years after Vajra's death. I do not wish to make too much of this argument, because it includes two hypothetical clauses. But still, I think, that the point deserves attention and ought to be followed up, when more historical documents become available.

N° I.[1]

Transcript.

[Si]ddha[ṁ] Saṁ 20 + 2[2] *gri* 2 *di* 7 *Vardhamânasya pratimâ Vâraṇâto gaṇâto Petivâmik*[3] . . . . . .

Translation.

Success! In the year 22, in the second (*month* of) summer, on the seventh day — A statue of Vardhamâna. From the Vâraṇa *gaṇa*, from the Petivâmik[a *kula*] . . . . .

---

[1] According to Dr Führer's pencil-note this fragment is incised on the base of a statue, found on January 27, 1889. There is one impression on thick country paper.

[2] The second sign is damaged and may have consisted of one stroke only, in which case the date is Saṁvat 21.

[3] The first vowel of this word may possibly be intended for *i*, the second is very faint; the last consonant is distinct on the reverse, but the vowel is gone.

N° II.[1]

TRANSCRIPT.

1. . . *dham sava* 80(?) + 4[2] *hema[ṁ]tamâse chaturtth[e]* 4 *divase* 10 *a-*

2. *syâ[ṁ] purvvâyâṁ Koṭṭiyâto*[3] *[ga]ṇâto Sthâni[y]âto kulâto*[4]

3. *Vairâto śakhâto*[5] *Śrî-Guh[â]to saṁbhogâto vâchakasyâryya-*

4. *[Ha]stahastisya*[6] *śishy[o]*[7] *gaṇisya Aryya-Mâghahastisya śra-[ddha]char[i]-vâchakasya A-*

5. *ryya-Devasya nirvvarttane Govasya Sîhaputrasya lohikakâ-rukasya dânaṁ*

6. *sarvvasatvânâṁ hitasukhâ eka-Sarasvatî pratîshṭhâvitâ avatale raṅgâna[rttan]o*[8]

7. *me* [II].

TRANSLATION.

Success! In the year 84 (?), in the fourth, 4, month of winter, on the tenth day — on the *(lunar day specified as)* above, one *(statue of)* Sarasvatî, the gift of the smith Gova, son of Sîha,[9] *(made)* at the instance[10] of the preacher *(vâchaka)* Aryya-Deva, the *śraddhachari*[11]

---

[1] This inscription is incised on the base of a female statue, found on January 18, 1889. There are two impressions on thin and one on thick country paper.

[2] Read *saṁvat*. The first numeral sign is [symbol], the second is the usual one.

[3] Possibly *Koṭṭeyâto*. — [4] The first sign stands lower than the rest and seems to have been added afterwards. — [5] Read *śâkhâto*.

[6] Lines 4—7 stand on the lower broader portion of the base, and are separated from the first three by a blank space more than an inch broad.

[7] Possibly *śishyâ;* the sense requires *śishyasya*.

[8] The bracketted letters are much damaged. Those of the first syllable are, however, recognisable on one impression. The last consonant is indistinct on all three. It may be intended for *ka*.

[9] The two names *Gova* and *Sîha* are in Sanskrit *Gopa* and *Siṁha*. The word *lohikakâruka,* translated by 'smith' means literally 'artisan *(working)* in iron or metal'. According to the strict rules of the Âgamas, Jainas cannot follow the profession of smiths, because it necessitates the destruction of animal life. Possibly the term indicates here the original profession or caste of the donor, which he left when he became a Śrâvaka.

[10] Regarding *nirvvarttane* 'at the instance of' see *ante,* vol. I, p. 173.

[11] *Śraddhachari* stands, I suppose, for *śraddâchârin* or *śrâddhachârin* and is formed according to the analogy of *brahmachârin*. It probably denotes some kind of pupil or a convert.

of the *gaṇi* Aryya-Mâghahasti,[1] the pupil of the preacher *(vâchaka)* Aryya-Hastahasti, from the Koṭṭiya *gaṇa*, the Sthâniya *kula*, the Vairâ *śâkhâ* and the Śrî-Guha *saṁbhoga*, — has been set up for the welfare of all beings. In the *avatala* my stage-dancer.[2]

N° III.[3]

Transcript.

S[i]ddha[ṁ] Sa[ṁ] 90 + 5 *(?)*[4] *gri* 2 *di* 10 + 8 *Koṭṭi[y]ât[o]*[5] *gaṇâto Ṭhâniyâto kulâto Vaïr[âto śâ]khâto*[6] *Aryya-Araha* . . . .

Translation.

Success! In the year 95 (?) in the second *(month of)* summer, on the eighteenth day — Aryya-Araha[dinna] from the Koṭṭiya *gaṇa*, from the Ṭhâniya *kula*, from the Vaïrâ *śâkhâ* . . . .

N° IV.[7]

Transcript.

Vâraṇâto gaṇâto Aryya-Kaniyasikâto kulâto Od.[8] . . . . .

Translation.

From the Vâraṇa *gaṇa*, from the worshipful Kaniyasika *kula* [from the] Od . . . . . *[śâkhâ?]* . . . . .

[1] With this and the following names ending in *hasti* compare *Suhastin* and *Ârya-Hastin* in the Sthavirâvali of the Kalpasûtra.

[2] I am unable to offer any explanation for this sentence.

[3] This fragment is incised on the base of a statue, found on January 11, 1889. There are two impressions on thin paper. A pencil-note on the one says line I. But there is no other line to be found.

[4] The numeral signs are . The second is very doubtful, because the side-stroke on the right has run together with the following *gri*.

[5] Possibly *Koṭṭeyâto*.

[6] The bracketted letters are only half preserved.

[7] This fragment is incised on the base of a statue, found on January 25, 1889. There is one impression on thick country paper. The letters are deeply cut and very distinct.

[8] The last sign seems to have been a compound one, probably *ddha*. The lower part is not recognisable.

Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl.

Von

Siegmund Fraenkel.

(Schluss.)

Bequemer wird sich die Ausbeute, die sich für das persisch-syrische Lexicon aus unseren Glossen ergiebt, zusammenstellen lassen. Hierfür mögen die folgenden Bemerkungen den Anfang machen; sie beziehen sich meist auf Stellen und Wörter, die nicht unmittelbar deutlich sind.

ܟܐܪܕܝܢܐ Sp. 24, 17 neben ܐܝܣܛܐ ‚Wasserleitung' wird man kaum von ܟܪܕ ‚durchlöchern' mit der ungewöhnlichen Endung *înâ* (Nöldeke, *Syr. Gramm.*, § 132) ableiten wollen. Daneben steht nun noch eine andere Ueberlieferung, die *r* für *d* zeigt: ܟܐܪܝܢܐ ܕܡܝܐ Cast. 773, 4. Es scheinen Beides alte Fehler zu sein; zu lesen ist ܟܐܪܝܙܐ, d. i. pers. كاريز ‚Kanal unter der Erde' Vullers II. 737 (Nöldeke, *Sasaniden,* p. 121, Note 3).

Das wunderliche ܐܣܡܣܢܕܩ Sp. 15 macht schon durch seine Endung den Eindruck dem Persischen zu entstammen. Die Erklärung ركاب kann hier bequem den Sinn ‚einpflanzen, propfen' haben und dann ist unser Wort mit gar nicht schwierigen Aenderungen als Aequivalent des persischen *niśândak* zu erkennen, dem im Neupersischen die bei Vullers II. 1316 s. v. نشاندن aufgeführten Bedeutungen entsprechen.

ܐܕܝܙܗ Sp. 36 ‚er hat ihn schwarz gemacht‘ scheint eine Verbalbildung von pers. دیز ‚schwarz‘ zu sein, das allerdings sich sonst im Aramäischen nirgends findet.

ܐܕܝܢ Sp. 36 persisch القرية. Das wird aber wohl kaum ‚die Stadt‘ sein, da hierfür die Glossographen مدينة gebrauchen. Es ist also wohl قريّة ‚Balken‘ zu lesen und darnach das persische Wort zu bestimmen.

ܦܣܬܩܝ Sp. 47, 18 hat mit der Nebenform ܡܣܬܩܝ schon Löw, *Aram. Pflanzenn.* S. 286 angeführt. Als eine Zizyphus-Art wird das pers. پستنک erklärt (VULLERS II. 360); es ist darnach vielleicht das syrische Wort in ܦܣܬܢܟ zu ändern. Dagegen kann ܡܣܬܩܝ, das bei Löw a. a. O. als ‚Geröstetes von Zizyphus‘ erklärt wird, damit schwerlich identisch sein; die Aehnlichkeit dieses Wortes mit pers. پست (VULLERS II. 360) in Form und Bedeutung ist aber zu gross, um zufällig sein zu können. Das persische Wort wird thatsächlich wie das syrische arab. سويق gleich gesetzt. Allerdings entspricht ܡܣܬܩܝ nicht direct dem Persischen und es frägt sich noch, ob man nicht vorziehen wird, statt die unbequeme Veränderung des *p* in *m* anzunehmen, das syrische Wort ܦܣܬܩܝ zu schreiben. Eine blosse Unform aber scheint ܦܣܬܩܪܝ bei Löw 286, l. 20. Hier ist zu lesen: ܩܡܐ ܕܦܣܬܢܟ d. h. ‚klein gemachtes‘ (Gestossenes, vgl. المدقوقة in derselben Zeile) von Zizyphus, Mehl u. . . .

Sp. 71, 1 erscheint als Synonym von ܐܘܢܐܢܬܝܣ, οἰνάνθη, ܗܘܒܐ ܕܒܪܝܐ das Wort ܐܫܩܘܦܓܐܪܐܙ mit den Varianten ܫܩܘܦܓ ܐܪܙ u. ܐܫܩܘܦܓ ܐܪܙ. Dem Herausgeber scheint dies dem von ihm aufgenommenen Texte nach nicht ganz deutlich gewesen zu sein. Der erste Theil des Wortes aber findet sich — auch dort anscheinend nicht erkannt — in der Form ܫܩܘܦܓ bei PSM. 2266, l. 40 (s. v. ܠܨܚܐ), der die arabischen Schreibungen بشقوقغ (l. also بشقوفغ) und بشقوبغ l. l. l. 37 entsprechen. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass wir hier das mittelpers. *biškô-fag(k)* haben, das aus dem neupers. بشكوفه ‚Blüthe‘ (VULLERS I, 246) entstanden ist. Undeutlicher ist der zweite Theil des Wortes, in dem man das bekannte persische *dâr*, aber auch زار finden könnte. Es scheint dies aber ein neckischer Zufall. Wir haben hier vielmehr das

arabische Synonym, wenn wir ܐܦ ܐܗܪ = اى زهر lesen. Zu kühn wäre unter Zugrundelegung der Lesart von F. (ܐܣܦܣܦܝ ܐܦܪ) das Ganze ܣܦܣܦܝܠܦܪ (mit der nichts bedeutenden Aenderung von ܦ zu ܠ) zu lesen und dies als بشكوفكان دار ‚Blüthen haltend, blüthenreich' zu deuten. (Angelo a S. Jos. Gazophil. 325 *ramoso* شاخ دار.)

ܐܐܡܒܝ Sp. 100, l. 18 gedeutet durch فرازيذج, bietet zwei Wege zur Erklärung. Man könnte die Lesart von SSs. ܐܐܕܡܠܝ (Note 19) für die ursprünglichere halten und mit der leichten Aenderung ܐܪܕܡܠܝ, d. i. pers. آردينه, ‚Mehlspeise' darin finden. Die Erklärungen andererseits deuten doch auf pers. پرازده (arab. فرزدق) hin, denn dazu scheint doch die merkwürdige Form فرازيذج zu gehören. Von dem durch die überwiegende Analogie der Bildung فعاليل zu فرازيد umgebildeten arabischen Plural (für فرازد) hat das Persische ein neues Nomen فرازيده gebildet; dieses ist dann wieder als فرازيذج in das Arabische aufgenommen worden, wie die beiden letzten Laute zeigen. Von diesem Worte kann nun auch ܐܐܡܒܝ sehr wohl ein Rest sein. Die folgende Glosse ܐܐܡܒܣ ist natürlich wie die Erklärung برازيزج nichts als eine aus der ersten entstandene Verderbniss.

Sp. 107, l. 20 findet sich als Erklärung von ܐܗܡܠܐ das Wort باخشت. Deutlich persisch ist darin der letzte Theil خشت ‚Ziegel'. Durch verschiedene weiter folgende Synonyme wird aber klar, dass hier vom Fundament die Rede ist (vgl. السطوح طين الدك, Note 5); also haben wir wohl auch in dem ersten Theile des persischen Wortes diesen Begriff zu suchen und darnach پاى خشت zu lesen. Zum Ganzen vgl. Vullers, s. v. آخير.

داندانكانات Sp. 112, 2, 19 ist wohl mit der Lesart von F. راندكانات, in der Jemand eine Ableitung von ‚treiben' gefunden haben wird, vertauscht worden und dadurch zu dem langen *â* in der ersten Silbe gekommen. Denn gemeint sind doch wohl mit BS. Erklärung ‚die Zähne' des Mühlrades, pers. دندانكان.

Sp. 119, Note 14 ist als Synonym für خفّ ‚Stiefel', لالجه genannt, d. i. pers. لالكى, Vullers ii, 1073. Es scheint eine Arabisirung dieses Wortes mit Anfügung der Femininendung zu sein.

Ib. Note 23 براز Synonym von خنزير ist Nebenform des pers. وراز (گراز) ,Eber' (NÖLDEKE, *Sasaniden* 240, N. 1); الايراز ist darnach blosser Schreibfehler.

Sp. 147, l. 15 findet sich hinter قدور كبار من النحاس als Synonym ܦܢܐܡܝܟ ܕܘܠ. Zu lesen ist wohl mit F., der das erste Wort in ܦܢ ܐܡܝܟ trennt. Dazu ändere man ܐܡܝܟ in ܕܝܟ und fasse ܦܢ als Abkürzung von ܦܢܩܝܬܐ auf, so erhält man: pers. دیگ ,Topf' دول ,Eimer'.

ܣܟ Sp. 155, l. 4, Erklärung von ܐܘܟܣܘܣ ,Essig' ist (bei PSM. 2711 nicht erkannt) pers. سک ,Essig' (aus älterem سرکه mit derselben Assimilation des *r* wie in گچ ,Gyps' aus گرچ, وچ ,Acorum' aus ویرچ, ورژ).

ܐܢܟܘܡܘܣܝܣ Sp. 156 hat DUV. gewiss richtig als ἐγχύμωσις gedeutet. Erklärt wird es durch ܫܟܠܡܟ. Der erste Theil des Wortes scheint بختی ,Saft', eine Bedeutung, die unserem Lexicon allerdings noch fehlt; ܡܟ ist als مک zu deuten. Das Ganze: ,Saft einsaugend' deckt sich wenigstens ungefähr mit dem griechischen Worte.

Als Erklärung von ܛܚܘܫܐ ܕܕܒܪܐ ,Feldlinsen' liest man nach einem persischen Synonymon Sp. 172, l. 22 ܐܝ ܕܫܬܝ. Das ist jedesfalls ای دشتی = ,das bedeutet wilde'. An ܫܬܝ ist hier nicht zu denken, da ja gerade von einer wildwachsenden Pflanze die Rede ist. Die Erklärung stand wohl ursprünglich hinter ܕܕܒܪܐ, das sich mit دشتی (von pers. دشت) genau deckt.

Für ܐܝܕܟܪܐ Sp. 201 hat schon DUV. auf ܡܥܗܕܢܐ, das ganz ebenso erklärt wird, verwiesen. Es ist wohl mit dem pers. یادگر ,Erinnerung' zu identificiren. Zur Bedeutung ist تذكرة von ذكر zu vergleichen. Durch Vermittelung des Syrischen erklärt sich auch ganz bequem das armenische Wort, das LAGARDE, *Armen. Stud.* Nr. 1564, besprochen hat.

Sp. 211, l. 18 finden wir als Synonym von بيت الخلا ,Abtritt, الخربشت, das in dieser Form weder in unseren persischen noch arabischen Lexicis vorkommt. Man lese aber الخرابشت und findet dann darin das Substantiv zur Nisba الخرابشتى ,Latrinenreiniger', DOZY, *Suppl.* I, 356. Dies ist also wohl nicht mit FLEISCHER, *Kl. Schr.* Bd. II, p. 563, als eine Zusammensetzung des arabischen خرا mit türkischem بوقچى ,vidangeur' zu fassen. Den zweiten Theil unseres Wortes aber bildet das persische بشت — so Professor NÖLDEKE brieflich — das

Vullers i, 244 verdächtigt. (Vielleicht hätte man auch an آبشت denken können; vgl. آبشتگاه.)

Sp. 222 wird ܐܣܬܡܐ durch باب المملكة erklärt. Im Griechischen entspricht anscheinend nichts. Dagegen kann man pers. ستام ‚Schwelle' wie آستانه im Sinne von ‚Palast' gebraucht damit combiniren. (Des Grosskönigs Thor שַׁעַר הַמֶּלֶךְ Esth. 2, 21, wie ἐπὶ ταῖς βασιλέως θύραις Xenoph. *Anabas.* i, 9, 3.)

Als Erklärung der Strategen gibt BS. Sp. 225, l. 4 und PSM. 2697 (Sp. 109, l. 5) ein persisches Wort, das verschieden überliefert wird. Die zu beachtenden Varianten sind ܣܦܗܕܘܢ, ܣܦܗܘܕܢ, ܣܦܗܘܐܢ, ܣܦܗܠܝܢ. Dass darin das pers. سپاه ‚Heer' stecke, ist schon Lorsbach nicht entgangen, aber seine Deutung des Ganzen سپهدار hat schon PSM. a. a. O. mit Recht zurückgewiesen, ohne aber eine andere vorzuschlagen. Man hat davon auszugehen, dass das zu erklärende syrische Wort im Plural steht, also auch einen persischen Plural neben sich haben wird. So erhält man als die beste Lesart ܣܦܗܘܕܢ für ursprüngliches ܣܦܗܒܕܢ (mit der bekannten durch die syrische Aussprache vollzogenen Umbildung von ܒ in *w*), d. i. سپهبدان Plur. von سپهبد. — BB. überliefert auch noch eine echt persische Zusammensetzung mit diesem Worte, die PSM. 393 unerklärt gelassen hat, nämlich ܐܝܪ ܣܦܗܒܕ d. i. *Eranspahbedh*, Nöldeke, *Sasaniden.* 444, l. 11.

Sp. 235, l. 20 ist das von den Codices gebotene اكين ganz richtig und die Lesart اخيين Sp. 239, l. 15 nur eine nichtsnutzige Variante. Das Wort ist aber nicht arabisch sondern pers. آگن, آگين ‚Füllung', das auch in den persischen Lexicis gleich حشو gesetzt wird.

ܐܦܣܪܡܝ Sp. 265 wird durch ܡܩܪܪܢܐ ‚Kühler' erklärt. Man erkennt darin sofort pers. افسر ‚kalt'.

Sp. 88, Note 14 bietet S. als Erklärung für ܐܘܕܪܣܐ noch بابدوز. Dafür lies wohl *بالدوز? für بالهدوز ‚Säcke nähend'. Dazu vgl. جوالدوز Vullers i, 536.

Sp. 223, l. 13 wird als Synonym von لبنى von BS. ܩܘܢܕܪܘܢ genannt. Eine andere Schreibung bei Löw, *Aram. Pflanzenn.*, p. 58, l. 6. v. u. ist ܩܢܕܪܘܢ. Das ist das pers. كُنْدُرو (كُنْدُرَك) Vullers ii, 896 = مصطكى. Eine dem Originale näher kommende Form bieten die

jüdischen Halâchôth gedôlôth als קנדרון vgl. *Deutsche Literaturzeitung* 1881, Sp. 1471.

المُخّ Sp. 189, l. 9 ist der Zügel, vgl. VULLERS II, 1145. مَخ und مُخ. — كفشنج Sp. 239, l. 4 ‚Kochlöffel' ist gewiss eine Neubildung und Arabisirung von كفچ VULLERS II, 854. — فلنغنكشت Sp. 30, l. 12 kann sehr wohl eine echte durch Dissimilation entstandene Nebenform für das gewöhnliche فنجنكشت sein.

Nicht unbeträchtliche Bereicherung erhält endlich auch das arabische Lexicon aus unseren Glossen. Gerade die Sprache des wirklichen Lebens, die sich in den literarischen Productionen sonst nicht leicht ungekünstelt zeigt, lernen wir aus ihnen kennen. DOZY hat zwar in seinem unvergleichlichen *Supplément* auch den Glossensammlungen seine Aufmerksamkeit zugewendet, aber bei der Fülle des ihm anderweitig zuströmenden Materials sie doch nicht ganz ausgeschöpft.

Hier seien angemerkt:

استبحى Sp. 17, 18, Note 19, Synon. von استأصل ‚ausrotten' zur Wurzel بحى = باح vgl. اباح. Die zehnte Form für die vierte ist hier wie bei استقصى nur eine Analogie von اسْتأصل. — اكيشى ich kratze, Sp. 29, l. 19, Synon. von اخدش. — اتغثّى Sp. 30, l. 22 (DOZY nur اغثى) ‚sich erbrechen wollen'. — لونان ‚zwei Arten' Sp. 38, l. 2 (vgl. DOZY) in genau derselben Entwickelung von der ursprünglichen Bedeutung ‚Farbe' wie ܓܘܢܐ.

ارفش Synon. von اذرّى ‚worfeln', Sp. 41, l. 15, Lehnwort aus ܪܽܘܦܫܳܐ ‚Schwinge'. Bekannt ist sonst nur مرفش, das eine spätere Bildung von unserem Verbum ist.

بيرم (und فيرم) = مبخرة ‚Rauchfass', Sp. 49, l. 27 aus ܦܝܪܡܐ (πύρωμα??). — زُبْدة ‚Bonmot', Synon. von نادرة Sp. 56, l. 9. — فَريسة ‚Hostie' aus ܦܪܝܣܬܐ Sp. 62, l. 9. — Das wunderliche نُخرة (so wohl zu vocalisiren), Sp. 61, 62, Note 18 ist Entlehnung aus ܒܘܟܪܐ, das in der Bedeutung ‚Hostie', PSM., Sp. 526, l. 30 ff. nachweist. نجرة ist also eine werthlose Variante.

لوز ‚Haufen' (von Stroh), Sp. 62, l. 15 will sich zu keiner sonst bekannten arabischen Wurzel fügen, scheint vielmehr der arabisch-syrischen Landwirthssprache anzugehören und dem Stichworte ent-

lehnt zu sein. Dies aber wird als ܐܘܟܕܐ überliefert (ohne Var.) und dazu kann das arabische Wort nicht bequem gestellt werden. Es empfiehlt sich also auf Grund der arabischen, durch den Plural الواز gestützten Ueberlieferung, die syrische Form in ܐܠܘܕܐ zu ändern. In der ersten Silbe mögen die Araber wohl ihren Artikel vermuthet haben. Die Abstammung des syrischen Wortes ist ganz dunkel, aber dass es der Sprache des Lebens angehörte, beweist gerade die Umbildung im Arabischen. Ebenso unklarer Herkunft ist das daneben stehende ܬܪܘܡܐ, dem arabisches ترام entspricht. Oder soll dies etwa ursprünglich nur ein syrisch transcribirtes arabisches Wort sein, nämlich ترامى, Plur. von ترمية ‚aufgeworfener Haufe'? Vgl. dazu رمية bei Dozy i. 561.

تعرير Sp. 64, l. 16 ‚schelten' (Synon. von تقريع).

اتّخذب ‚mit etwas anmachen' (von Wein mit irgend einem Gewürze oder dgl.) Sp. 71, l. 23 u. folg.

ورار Sp. 87, l. 14 entlehnt aus ܐܘܪܪܐ. Beachtenswerth erscheint diese Form für die Frage nach der Aussprache des Wâw — ريح صليبيّة Sp. 94, l. 14 = εὐροκλύδων, vgl. zu Dozy i, 840; auch منقلبة (ib. l. 15) im Sinne von Orkan, Wirbelwind fehlt in unseren Lexicis.

نضف ‚reinigen', Sp. 104, l. 29 für نظف, wie öfters diese beiden Laute in den Vulgärdialecten wechseln. — مسحورى Sp. 107, l. 21 ‚Tünche'. Ursprung dunkel. Dasselbe Wort findet sich, aber jedenfalls in anderer, wenn auch nicht ganz klarer Bedeutung im *Muwaššâ* (ed. Brünnow) p. 132, l. 6: ويتجاللون عن المسحورى الدوشاب الابواب المقرّنة ‚Doppelthüren', Sp. 114, l. 19. — شاروفة ‚Tau', Sp. 150, l. 17, wohl kaum zu شرّابة ‚Faden', Dozy i, 741, zu stellen. — شاحوطة Sp. 161, l. 2 ‚Säge' (Dozy i, 732 belegt das Wort erst aus dem *Muḥîṭ*). — ابسيد ‚Apsis' aus ܐܦܣܝܕܐ ἀψῖδα, Sp. 163, l. 1. — عامص ‚ein saures Gericht' entlehnt aus ܐܡܨܐ Sp. 192, l. 1; daneben آمص l. 3. — Euphemistische Umschreibungen des Abtritts المستنجا, Sp. 211, l. 18; المستخدم ib.; المُستراح (vgl. بيت الراحة Dozy i, 132); بيت الماء ib. (vgl. Hartmann, *Sprachführer*, S. 150 *bait ilmoi*). — كرد ‚Weberbaum' entlehnt aus ܓܪܕܐ (mit der Umschreibung des ܓ durch ك wie in تكريت ܬܓܪܝܬ; كريزيم für גריזים, *Aram. Fremdw.* xix. Das folgende *r* ist, wie es scheint, die Veranlassung zu dieser Transcrip-

tion). — جزار القرى Sp. 224, l. 22 entlehnt aus جزير = گزير. — خلاف الجند (?) = ܚܘܕܐ ,Leibwache', Sp. 225. l. 10. — عقل Sp. 229, l. 21 ,aufbewahren'. — اعداد Infin. IV von عد als Denominativ von عُدَّة ,Vorbereitung' ib. — تبجين ib. Note 11 (vulgär) mit nicht ganz klarer Bedeutung. Soll es eigentlich ,verschliessen' bedeuten für *تبجير zu ܣܘܟܪܐ ,Verschluss'? — معاقم v. معقمة ,Oberschwelle' = عتب, Sp. 232, l. 3 u. 4 (wie auch jetzt noch in Jemen). — قرقرة, قرقارة ,(Zinn)krug', Sp. 234, lin. 5. — كور Sp. 236, l. 25 ,Erdpech' entlehnt aus ܟܘܦܪܐ mit Auflösung des Labials wie in دُوش ,Honig' aus ܕܘܒܫܐ. — جنبة ,Schwibbogen', Sp. 237, l. 6 entlehnt aus pers. شنب? — داخيلون, Sp. 237, l. 5 ,Pflaster' entlehnt aus ܕܝܐܟܘܠܘܢ δὶα χύλων, PSM. 870, gebildet wie ܕܝܐܣܦܪܡܛܘܢ διὰ σπερμάτων PSM. 880.

باقات Sp. 243, l. 8 ,Packete' wohl aus den romanischen Sprachen entlehnt und nicht zum türkischen بقچه ,Bündel'. — ابن قترة Name einer Schlange (vgl. ابو قترة) Sp. 263, l. 18. — جونة ,Backtrog', Sp. 270, l. 6 entstanden aus جُفْنَة nach syrischer Aussprache (nicht etwa Femininum zu جُون). — سندانة ,Backtrog' ib. — شلح ,entreissen', Sp. 325, l. 7 entlehnt aus aram. ܫܠܚ. (Ebenfalls daraus, aber früher und wohl in anderer Gegend übernommen ist شلح.)

Die hier gegebene Zusammenstellung ist durchaus nicht vollständig; die vielen nur leicht transcribirten und mit dem Artikel versehenen griechischen Pflanzen- und Thiernamen sind z. B. gar nicht mit aufgenommen. Bemerkt sei noch, dass gelegentlich seltene und poetische Wörter als Synonyma verwendet werden. Vgl. اشباح, Sp. 119, Note 18; التنّاء, Sp. 187, l. 19.

Für die Textesconstruction mögen noch die folgenden Anmerkungen dienen.

Sp. 51, l. 1 l. وقفّت قليلا ,sie trocknet allmälig ein' (die Feuchtigkeit). — Sp. 141/142, Note 27 l. السعير, ,das Brennen'. — Sp. 108, l. 25, l. اتخلّى (vgl. Dozy خلاء) ,in's Freie gehen'. — Sp. 63/64, Note 16, l. المتغبّى. — Sp. 84, l. 20 ist القنية richtig (,Besitz' für ,Erwerb') und die Aenderung in الغنية unnöthig. — اللون Sp. 192, l. 1 ist ganz richtig; es ist ,Gericht', vgl. Dozy II, 559 (plat de viande etc.). — Sp. 217, Note 8, l. شخار und vgl. *Aram. Fremdwörter* p. 185. — Sp. 225, l. 11 l. جلواز.

— Sp. 221/222, Note 21 l. المحتال? — Sp. 269, l. 15 l. معص für تعف. — Sp. 313, l. 4 l. تسخّم für تشجّم. — Sp. 312, l. 17 l. اغرس für اعرس (Druckfehler).

Mancherlei bleibt wohl controvers. So Sp. 114, l. 11, wo die Handschriften دوآ الفاس bieten für syrisches ܢܪ̈ܓܐ ܠܗ̇ ܡܠܟ ܦܘܡܐ ‚zweischneidige Aexte‘. Duval will dafür ذو الفاس lesen. Das aber passt kaum in die Construction. Vielleicht ist eher hier ein persisch-arabisches Compositum zu sehen: دوفاس ‚Doppelaxt‘ wie دوبيت u. Aehnl. (pers. دودم ‚zweischneidig‘). — Was aber ist مولدب Sp. 223, l. 2 ? انثى (vom Jaspis) Sp. 138, l. 2. ? منخلة Sp. 92, l. 6?

Es mögen nun endlich hier noch einige Bemerkungen zu dem syrischen Theile, dem eigentlichen Grundstocke des Werkes, folgen.

In die Glossen haben sich, zum Theil unerkannt, einige arabische Wörter eingeschlichen. Um unrichtigen Deutungen vorzubeugen, seien hier genannt: ܐܓ̰ܛܐ Sp. 26, l. 16 erklärt durch ذو خصية واحدة. Das ist sicher arab. أَقْطَعُ, wenn dies auch in dieser Bedeutung unseren Lexicis noch fehlt. (قطع vom Verschneiden der Thiere belegt, Dozy ii, 367.) Syrisches ܡܗܡܢܐ aber gilt vom Menschen bei BB. Sp. 70 = ܐܘܢܘܩܐ. Der Uebergang des ق vor ط in ܓ̰ zum Zwecke der Dissimilation wie stets im Mandäischen (Nöldeke, *Mand. Gramm.*, S. 39).

ܐܓ̰ܫܐ Sp. 33 ist identisch mit dem danebenstehenden اغشى (vielleicht ܐܓ̰ܫܝܐ zu lesen).

ܐܙܛܪܗ̇ Sp. 36 ‚er hat ihn zum Kuppler (قيّاد ܡܙܛܪܢܐ) gemacht‘. PSM. führt ܡܙܛܪܢܐ, Sp. 834 u. 2012 an, ohne aber ausser Wiederholung der unglücklichen Etymologie Bernsteins (μαστροπός) über den Ursprung des seltsamen Wortes sich zu äussern. Es ist eine Ableitung von arab. ضيطار ضوطار, das allerdings ursprünglich nicht gerade jenes schimpfliche Gewerbe, sondern den vor Alters wie noch heute bei den Beduinen nothwendigen Geschäftsvermittler (man vgl. Doughty, *Travels in Arabia deserta* i, 233, 234) bezeichnet und dann überhaupt für ‚Lumpenkerl‘ steht, z. B. *Ḥamâsa*, 707, 14.

ܐܘܦܐ Sp. 83 ‚Erprobte‘ متنبّلون (mit den Variationen ܐܘܦܢܐ und ܐܘܦܝܢܐ) scheint اوفياء zu sein Plur. von وفيّ, Dozy ii, 826. Oder אוֹפַנִּים Ezech. 10??

ܐܠܓܘܛܐ Sp. 166 (erklärt durch ܦܘܪܐ) ist الغوطة. (Die Gûṭa von Damaskus genannt Sp. 63, l. 3.) — Für ܠܩܐ Sp. 179 hat schon Duv. im Index PSM. Erklärung ἕλκει nicht angeführt; es ist wohl ألقى.

ܐܠܫܕܘܦ Sp. 180, ‚was auf die Saat fällt und sie verdirbt, d. i. etwas rothes, das sich an die Saat ansetzt, sie austrocknet und nicht wachsen lässt.‘ Dass das Wort nicht syrisch ist, ist auf den ersten Blick deutlich. Es scheint vielmehr der arabisch-syrischen Mischsprache anzugehören und arab. *الشُّدْفان zu sein. Dies in unseren Lexicis annoch fehlende Wort muss die arabische Transcription eines ebenfalls sonst unbekannten *ܫܘܕܦܢܐ sein. Die Berechtigung zur Ansetzung dieser Bildung ist aber wohl durch hebräisches שִׁדָּפוֹן ‚Getreidebrand‘ genügend erwiesen.

Eine stärkere Umbildung aus dem arabischen Worte zeigt ܐܘܩܝܬܐ Sp. 86 = وقاية, wenn da nicht etwa auch ܐܘܩܳܝܬܐ mit langem *â* zu sprechen ist.

Im Einzelnen möge hier noch angemerkt werden:

ܐܕܢܐ Sp. 40 ‚Schlauch‘ ist unklarer Herkunft, wird aber kaum mit ܕܢܐ דנא دنّ (Thon)fass zusammenhängen. Auch die Bestimmung ܕܗܘܐ ܦܘܡܗ ܥܠ ܐܝܕܐ ܐܘ ܥܠ ܪܓܠܐ ist undeutlich. Bedeutet es ‚ein Schlauch, dessen Oeffnung am Vorder- oder Hinterfusse ist‘?

ܐܕܝܫ Sp. 44 ist den Vocalen nach am Bequemsten als Aphel von ܕܫ zu fassen und dazu leitet auch die jüdische Tradition in אדיש. Den Syrern scheint später das Bewusstsein der Ableitung geschwunden zu sein, denn die Aussprachen ܐܕܝܫܘܬܐ und ܐܕܝܫܐ, welche BB. überliefert, können nur zu einem Stamme ܐܕܫ gehören. Der Gebrauch des Aphel bei diesem Verbum hat an הֶחֱרִישׁ, äthiop. *armama* (DILLMANN, *Grammat.* S. 12) u. A. seine Analogieen. Die Abstammung des Wortes ist aber nicht klar. Es ist nicht gut möglich, es mit LEVY, *TWB.* I, 166 mit dem Stamme ܕܘܫ דוש ‚zerstampfen‘ zu identificiren. Man kann wohl von den Begriffen ‚schweigen, ruhig hinnehmen, überhören‘ παρακούειν, zu dem des Verachtens gelangen, aber nicht von dem Begriffe ‚zertreten, verachten‘ zu ‚schweigen‘. Dazu kommt, dass für das Syrische von dieser Wurzel ܐܕܘܫ zu erwarten ist. Für ܐܕܝܫ ܡܘܪܢܫܐ bei PSM. Sp. 44 ist jedenfalls ܐܕܝܫ zu lesen,

vgl. PSM. 444 (es ist die Stelle Jes. 41, 7), wobei auch ܢܪܘܦ bei PSM. Sp. 44, l. 6 v. u. in ܢܪܘܣ zu ändern ist. So ist auch ܡܪܦܣܐ ‚pistillum', PSM. 2022, 1 in ܡܪܣܐ zu ändern. Die Wurzel רשש (Maleach. 1, 4) ‚zerstampfen', woher miśnisch רשש ‚Scholle', jüd. aram. רשיש ‚Gestossenes' (so l. mit ʿÂrûch Môʿêd Ḳâṭ. 13[b], l. 26 für רשושי des Agg.) = ܪܘܣܣܐ, ܪܘܣܐ Löw, *Aram. Pflanzenn.* S. 107 (darnach Cast. p. 858 zu corrigiren) hat im Syrischen die Spielform ܐܪܣ entwickelt. Aber auch nach Hinwegräumung dieser Bedeutung ist für ܐܪܣ ein etymologischer Zusammenhang nicht leicht zu finden [ܡܪܦܣܐ غادر u. s. w. bei PSM. 2022 gehört jedenfalls zur arabischen Wurzel دسّ].

ܐܗܘܐܣܟ Sp. 45 hat eine seltsame Erklärung ܣܡܘܟܠܐ ܣܡܪܣܐ. Das erste Wort fehlt in unseren Lexicis, bedeutet aber wohl ‚Kochen' (Bildung wie ܬܘܪܓܡܐ — das allerdings wohl jüdisches Lehnwort ist — ܣܘܦܪܓܡܐ Nöldeke, *Syr. Gramm.* S. 66); ܣܪܦܐ ist Uebersetzung von חל ‚profan'. Die Erklärung könnte also bedeuten: ‚Kochen von Profanem'. Was nun das Stichwort anlangt, so könnte es ein altes Haphel von ܐܣܟ sein = הַזְמֵן (PSM. Sp. 1135). Da aber sonst im Syrischen keine Spur des alten Präformativs erhalten ist — denn auch ܗܡܣܟ ist gewiss ein von den Bibelübersetzern entlehntes jüdisches Wort — so ist es bedenklich, hier einen Rest alten Sprachgutes anzunehmen. Unmöglich wäre es nicht. Dann würde ܐܗܘܐܣܟ im Gegensatze zu ܐܐܣܟ, das vielfach für קַדֵּשׁ und הִקְדִּישׁ steht, ‚Vorbereitung zu einem Gastmahle (profaner Natur)' bedeuten. Natürlich bleibt hier noch manchem Zweifel Raum.

ܐܘܬܒ Sp. 50 wird erklärt durch ܓܠܝܢܗ ܕܡܪܝܐ ‚Offenbarung, Erscheinung des Herrn'. Die Glosse ist dunkel. Nun lesen wir aber Sp. 252 ܐܪܘܢܒ = ܓܠܝܢܗ ܕܡܪܝܐ und dürfen wohl die beiden Glossen identificiren. Da das Wort weder syrische noch griechische Anknüpfung hat, so erscheint es am Angemessensten, hier eine Erklärung des alttestamentlichen Namens אֲרַוְנָה zu vermuthen, deren etymologische Begründung allerdings schwer zu errathen ist.

ܐܘܠܛܪܝܕܘܣ Sp. 64 ist im Index richtig als αὐλητρίδας gedeutet worden. Die unmittelbare Folge des Verbums ܐܘܠܛܪ zeigt, dass es thatsächlich als Denominativum davon noch von den Glossographen

betrachtet wurde. Dadurch ergiebt sich die Zusammenstellung mit λυρῳδός und λυρῳδία, PSM. Sp. 1935 — die man allenfalls durch Annahme des Hineinspielens von κιθαρωδός ܩܝܬܪܘܕܐ hätte vertheidigen können — als irrig. Wiewohl unser Wort als ܐܨܢܝܐ gedeutet wird, kann es natürlich nur die ‚Flötenspielerin‘ bezeichnen. Dass gerade deren Name, nicht der des Masculinums dem Griechischen entlehnt wurde, hat seinen Grund in den wirklichen Verhältnissen. Vgl. Mommsen, *Röm. Gesch.* v, 462, l. 12; Horaz, *Sat.* i, 2, 1.

ܐܘܦܬܐ Sp. 85 durch كرية erklärt, ist wohl identisch mit אופתא Löw, *Aram. Pflanzenn.* 116. (Das arabische Wort ist dann wohl كُرَيَة zu schreiben.) Das arab. خوافى, das Löw a. a. O. damit zusammenstellt, hat aber mit diesem Worte nichts gemein. Es bedeutet einfach ‚die Verborgenen‘, metaphorisch für diese Zweige wie für Federn gebraucht. Aber auch davon abgesehen ist die Zusammenstellung mit dem arabischen Worte aus einem methodischen Grunde nicht möglich, der hier einmal ausgesprochen sei. Es zeigt sich nämlich bei genauerer Betrachtung, dass, wie vielfach auch im Jüdisch-Aramäischen ein Schwund der Gutturale zu constatiren ist, ein ursprüngliches ח nur dann aufgegeben wird, wenn es einem arab. ح entspricht. Dagegen hält sich ח = arab. خ ausnahmslos, ein ähnliches Verhältniss also wie es — wenn auch nicht ganz unbestritten — im Assyrischen meist angenommen wird.

ܐܘܙܪ Sp. 85 ‚freigelassen werden‘ steht ganz vereinsamt da. An الاصر ان تحلف بطلاق او عتاق Tâǵ al ʿArûs s. v. اصر kann es nicht angeknüpft werden; denn das bedeutet nur ‚Verpflichtung‘ (vom Einengen, Einschnüren abgeleitet). So wird nichts Anderes übrig bleiben, als hier wieder eine zu einem Nom. propr. gehörige Glosse anzunehmen, deren Etymologie vielleicht in irgend einem griechischen Anklange zu suchen ist. Hierfür bietet sich allerdings nur ܐܘܙܪ Gen. 36, 21 u. ö. dar.

ܡܟܡܢ Sp. 88, l. 24 tritt als Synonym von ܡܚܛܐ ܕܣܩܐ (מחט של סקאין Kêlîm 13, 6) auf. 2 Codd. bieten ܡܟܡܟܐ und ܡܟܡܐ schreiben BA. und BB. bei PSM. Sp. 2249. Das Wort ist als ‚Nadel‘ schwer etymologisch zu begründen. Vielleicht ist die folgende Erklärung die richtige. ܡܚܛܐ ܕܣܩܐ kann von einem Späteren als ‚Sacknadel‘ gedeutet worden

sein, während es ursprünglich als ‚Sackfaden‘ gemeint war. Hierfür ist nun, die Lesart ܡܬܢܢ als richtige festgehalten, genügende etymologische Anknüpfung vorhanden. Von מיתון Kêlîm 13, 6 (so die Lesart des Maimonides ed. Derenbourg 122), welches neben מיתוח und מיתא (so ʿÂrûch s. v. מתח) nicht sicher genug ist, ganz abgesehen, wären מתנא ‚Strick‘ und تِمْتان = خيوط الفسطاط Ḥamasa 708, l. 9 zu nennen, die, wie es scheint, zu Gunsten der veränderten Auffassung sprechen.

Zu ܐܘܕܝܨܐ الاردبّ Sp. 89, l. 5 fügen die Codd. SSs hinzu: هو موضع يحقن فيه الماء ويذخر ومنه اشتقّ الضغر والحقد لما يحقنه الانسان ويضمره eine so nicht verständliche Glosse. Man übersetze wohl: ‚das ist ein Ort, an welchem Wasser gegraben (l. يُحْفَر) und aufbewahrt wird [und davon wird abgeleitet Hass (الضِغْن) und Groll für das was der Mensch zurückhält und verbirgt].‘ Letzteres gehört augenscheinlich nicht hierher, aber jedenfalls deutet der Anfang darauf hin, dass hier اردب im Sinne von Brunnen gefasst werden soll. ܐܘܕܝܨܐ ist dann wohl in derselben Bedeutung zu nehmen. Vgl. hierzu *Aram. Fremdw.*, S. 24, Anm. 3.

ܐܘܕܢܛ Sp. 90 ist eine andere Lesart des Namens, der sonst ܐܕܢܛ oder ܐܕܢܟܐ lautet. Das Wort sieht nicht sonderlich semitisch aus. Ueber die Bedeutung vgl. Nöldeke, *Erzählung vom Mäusekönig und seinen Ministern,* p. 2, Anm. 1.

ܐܘܫܦ Sp. 97 hat Prätorius (Kuhn's *Literaturbl.* i, 31) zur Erklärung des sabäischen ושף herbeigezogen. Bedenklich für die Echtheit des Wortes ist, abgesehen davon, dass es nirgends belegt ist, dass in keinem sonstigen aramäischen Dialecte auch nur eine Spur dieses Verbums erhalten ist. Ob hier nicht bloss ein Missverständniss späterer Zeit vorliegt? Das daneben stehende ܡܫܦ ܡܢ ܡܫܦܢܘܬܐ ܘܡܢ ܡܫܦܫܦܢܘܬܐ يقسّهل من التسميل führt darauf, als ursprüngliche Bedeutung ‚leicht machen‘ anzunehmen. ܡܫܦܢܘܬܐ ist aber ‚Glätten‘ von ܐܫܦ, Cast. p. 929. (Daneben besteht auch wohl ܡܫܦܢܘܬܐ, Cast. 930 s. v. ܫܦܢ zu Recht. Denn dies Verbum scheint allerdings zu arab. سفن zu gehören und ‚glatt machen‘ zu bedeuten. Ganz sicher ist dies nicht. Denn Bar ʿAlî z. B. erklärt ܐܫܦ ܘܫܦܢ Jes. 28, 24 bei PSM. Sp. 1148 durch يرفع ما سفل وايضا ما ارتفع und die wirkliche Bedeutung des

hebräischen שרד ist aus den alten Uebersetzungen an den drei Stellen, an denen es vorkommt, nicht festzustellen. Dass die entsprechende arabische Wurzel aber شذّ lauten muss, ist schon durch das Lautverschiebungsgesetz sicher, und dadurch zugleich die noch immer wiederholte Zusammenstellung jenes arabischen Verbums mit hebr. שרד als falsch erwiesen.) Auch die Erklärung ܐܡܦ = ܡܦܡܦ, die PSM. gar nicht giebt, flösst kein sonderliches Vertrauen zu der übrigen Ueberlieferung ein.

Die Erklärung zu ܐܨܛܐ Sp. 99 ist ziemlich unverständlich; ܘܡܣܪܐ ist so nicht zu gebrauchen. Man lese wohl: ܐܨܛܐ الاشعر ܘܡܣܪܐܝܬ الازبّ d. i. ܐܨܛܐ ,der Behaarte' speciell الازبّ.

Das einsam dastehende ܐܪܙܦ Sp. 99, das ܐܬܟܒܫ erklärt wird, wird wohl in ܐܪܙܦ ,zusammengedrängt, dicht werden' zu ändern sein.

ܐܣܛܐ Sp. 105 ,unreife Dattel' ist jedenfalls identisch mit sonstigem ܣܛܐ ܣܐܛܐ, die Löw, *Ar. Pflanzenn.* 120 anführt und nähert sich der jüdischen ebenda angeführten Form אהיני. (Diese werden von Chananel zu Pesâch. 53[a] durch ניסואן d. i. جَيْسوان wiedergeben.) Ob dieses Wort zu arab. حين ,Zeit' (auch sabäisch חין Prätorius, *Beiträge zur Erkl. der himj. Inschr.*, Heft 3, S. 17) gehört?

ܐܬܛܡܛܐ Sp. 107 scheint zu ܛܡܐ zu gehören; doch ist die Bildung recht seltsam.

ܐܬܛܢܦ ib. = انجس ,beschmutzen' ist nur Lautvariante von ܛܢܦ.

ܐܡܪܘܐ Sp. 147 und ܐܡܪܘܣ Sp. 148 ,Maulwurf' scheint doch nicht aus dem arab. عرس entstanden zu sein. Die Einschiebung des langen *û* (*ô*) wäre wenigstens bei einem Fremdworte höchst auffällig.

ܐܡܗܬܐ Sp. 150 die Nebenform von ܐܡܬܐ erklärt sich nach Nöldeke, *Syr. Gramm.*, §. 45.

ܐܨܦ ܐܝܕܗ Sp. 156, erklärt durch اشار بيده, ist wohl, da die Bedeutung zur Wurzel ܨܘܦ nicht stimmt und diese Form auch sonst nicht überliefert ist, nur ein alter Fehler für ܐܠܦ, vgl. PSM. Sp. 2327 ܠܠܦ ܐܝܕܗ يحرّك يده ويشير.

In der Erklärung von ܐܨܛܝܪܐ Sp. 158 findet sich ܛܩܐ, das PSM. Sp. 1506 ohne Erklärung gelassen hat. Das ist arabisches (ursprünglich persisches, Fleischer, *Kleinere Schriften* ii, 621) طاق

‚Gewölbe' (vgl. auch Vullers ii, 526). Es erklärt das in diesem Sinne wohl obsolet gewordene ܟܦܐ, welches schon palmyrenisch als Aequivalent von ψαλίς auftritt (de Vogüé, *Syrie centrale* No. 70, 1) und mit jüd. כיפה identisch ist. L. 20, l. übrigens doch wohl ܐܣܛܘܢܐ für ܐܣܛܘܐ; denn da die ἔξεδραι doch den στοαί ziemlich gleich sind, kann man wohl nicht gut sagen, die στοαί befinden sich in ihnen, ܐܝܬ ܒܗܘܢ.

ܐܟܬ Sp. 164, Name einer Stadt, ist wohl identisch mit אַכַּד ܐܟܕ.

ܐܠܘܬܐ Sp. 168 soll nach PSM. 201 mit dem nur aus den griechischen Glossensammlungen bekannten ἐλλύτης identisch sein. Das könnte wohl nur so zusammenhängen, dass das griechische Wort, dem, wie es scheint, eine Ableitung fehlt, aus dem Aramäischen entlehnt wäre. Indessen die arabische Erklärung المردى will sich schwer zu der Bedeutung ‚Kuchen' schicken, und Bar Bahl. erklärt auch ܐܠܘܬܐ nicht so deutlich für identisch mit ܦܪܡܣܛܐ. Vielleicht darf man an eine bei ʿÂrûch s. v. אלת erhaltene Lesart zu Bâb. Bâthr. 73ᵃ, l. 23 erinnern. Dort heisst es: מחינן לה באלוותא. Dies wird erklärt: Manche glauben, das sind die langen Hölzer, mit denen man das Schiff leitet und das sind die מורדיא . . . .' Hier haben wir die zwei in Frage stehenden Wörter ebenfalls wie in unserer Glosse und so mag vielleicht für ܘܦܪܡܣܛܐ ursprünglich ܕܣܡܠܬܐ zu lesen sein. BA ܗܘ ܡܢ ܗܘ kann schon auf der späteren Verderbniss beruhen. Für ܐܠܘܬܐ als Kuchen fehlt auch im Aramäischen jede Etymologie.

ܐܠܩܣ ܐܠܩܣܘܢ Sp. 174 ἄλιξ ‚Graupe' ist identisch mit jüd. חלקא. Dessen ח ist für ursprüngliches א (oder ה?) eingetreten wegen des folgenden emphatischen ק. Aus demselben Grunde ist aus ἄκρα חקרא geworden.

Die Erklärung ܐܣܦܪܐ zu ܐܠܩܘܫܐ Sp. 180 geht auf die Wurzel לקש ܠܩܫ ‚Späternte' zurück.

Der Gebrauch von ܩܢܝܢܐ für ‚Vieh' Sp. 183, l. 8 ist zu beachten (vgl. *Aram. Fremdw.* S. 98). *Kal. u. Damn.* (Bickell) 123, 6 ist wohl mit ܘܩܢܝܢܐ erst das Allgemeine genannt, dem dann die speciellen Arten folgen.

Sp. 187, l. 4 l. wohl ܟܪܡܐ für ܟܪܘܡܐ also ‚Franzen' = jüd. איתיקא (Löw, *Aram. Pflanzenn.*, p. 9, Anm. 2) = ܟܠܘܡܐ (*Opuscul. Nestor.* ed.

HOFFM. 95, 4) mit Assimilation des Dentals an das *k* zu arab. عِذْق. (Das Umgekehrte in mand. שרק für שתק, NÖLDEKE, *Mand. Gramm.* § 45 durch Śîn veranlasst.)

Die wunderliche Glosse ܐܦܠܐ Sp. 194 ‚ich sage (das ist) der Plural von ܐܦܠܝܢ, Zeiten‘, braucht nicht, wie man zuerst wohl meinen konnte, auf einem Missverständnisse zu beruhen. Es ist wohl denkbar, dass sich in der That aus dem häufig angewendeten ܐܡܠ ܐܦܠܝܢ ܕ für ܐܦܠܝܢ selbst die Bedeutung ‚bisweilen‘ entwickelt hat. Eine späte Bildung mag allerdings dann jenes ܐܦܠ̈ܐ sein; aber dass sich die Sprache vor dergleichen nicht scheute, lehrt ܩܛ̈ܪܩܛܐ (NÖLDEKE, *Syr. Gramm.* § 147).

ܩܛܪܢܝܐ Sp. 217, l. 21 ‚rauchig‘ von ܩܛܪܐ (Löw, *Aram. Pflanzenn.* 123, l. 7).

Sp. 217, l. 22 l. ܩܠܐ. — Gehört das folgende ܩܕܚ zum Stamme קדח ‚anzünden‘?

Die Erklärung von ܐܣܛܘܢܐ Sp. 221 durch صومعة geht wohl auf ein Missverständniss zurück, das durch ܐܣܛܘܢܝܐ veranlasst sein wird.

Die Stelle ܢܩܘܫܘܢ ܒܐܣܛܘܢܐ ܕܩܝܣ ܩܝܣܐ ܕܪܘܡܢܐ ܕܐܪܙܐ Sp. 239, l. 14 ist zum Theil schon von PSM. Sp. 508 s. v. ܢܩܫ richtig übersetzt worden. Man irrt wohl nicht, wenn man hier eine medicinische Notiz findet. In der Volksmedicin spielt auch das Holz des Spatels, mit welchem gerührt wird, eine Rolle. Man vgl. *Giṭṭîn* 69ᵇ, l. 1, wo ein Mittel gegen ברסם angegeben wird. Dort heisst es dann: ‚Und dann rühre man die Mischung um (וניבחשיה) mit einem Stabe von מרמהין.‘ (Ueber dies Wort vgl. Löw, *Aram. Pflanzenn.* 252.) Aus einer ähnlichen Verordnung wird unsere Stelle stammen, die also einen Rest aramäischer Volksmedicin erhalten hat.

ܐܫܬܩܘܩܐ Sp. 245 (ܐܫܬܩܘܩܝܐ SSs und Bar ʿAlî ist wohl richtiger, da es sich besser zur Analogie der Form ܦܠܘܚܝܐ, die vielfach Gewaltsamkeiten bezeichnet, fügt) gehört zur Wurzel ܫܛܩ ‚spalten‘ = شدق = äthiop. *śaṭaḳa* (das allerdings PRÄTORIUS, *Beitr. zur assyr. u. sem. Sprachwissensch.* I, S. 25. Anm. = اشتقّ setzt).

ܐܚܕܘܡܬܐ Sp. 247 gehört zur Wurzel ܚܕܐ ‚fassen, packen‘ (vgl. lin. 3. ܐܚܕܐ = امسكه انشبّث); daher عُرْوة ‚Henkel‘ = ܚܕܘܡܬܐ (so BAR Hebr. *Gramm.* I, 35, 1 gegen CAST. ܚܕܘܡܬܐ Plur. ܚ̈ܕܘܡܬܐ) ‚Fieberschauer‘ =

عُرَواء. Leicht verständlich ist, dass von dem Begriffe des Festhaltens sich im Syrischen weiter die Begriffe der Festigkeit, Härte und Kälte (ܚܪܝܡܐ) entwickelt haben. Wie wir, braucht auch der Araber ‚packen' von der Krankheit; vgl. DOZY s. v. أخذ: اخذته البردية.

ܐܦܫܪ Sp. 265, l. 4 erklärt durch القريض ist wirklich ‚wiederkäuen'; aber es ist ein Fehler für ܐܦܫܪ, vgl. ܦܫܪܐ, CAST. 742, jüd. פשרא eigentlich ‚auflösen'.

Die erste Erklärung von ܐܘܪܘܨܐ, Sp. 283 durch ديك beruht auf einer Verwechslung dieses Wortes mit ܐܘܨܐ ‚Hahn'. Die eigenthümliche Erklärung durch نصف طبل ist nur durch das Synonym ܦܠܓܐ, in dem die ‚Hälfte' gefunden wurde, veranlasst.

ܐܘܪܛܟܡܐ Sp. 304 wird auch als ܐܘܪܛܟܡܢܐ überliefert (vgl. PSM). Das Wort macht nicht den Eindruck echt semitisch zu sein. Zur Bedeutung ‚Schöpfkelle' stimmt ziemlich genau ἀρυτήρ ‚Löffel, Kelle'; doch wäre die Transcription des τ durch ܛ ziemlich auffällig, wie auch die eigenthümliche Endung bei einem Fremdworte seltsam ist. Man erwartete für ἀρυτῆρα (mit Dissimilation) *ܐܘܪܛܝܠܐ. Sollte in ܐܘܪܛܟܡܐ ein unverstandener und roh übernommener Rest des ursprünglichen jüdischen Chroniktargums vorliegen? Jüdisch ist ja *ארתלְיָא am Platze als Uebersetzung von מורקות. Auch findet sich jüdisch, allerdings in später Zeit, die Transcription von τ durch ת nach *r* in ארתקפיון = ἀρτοκοπεῖον.

ܐܥܟܒ Sp. 335 wird durch تعوّق erklärt. Die beiden Wurzeln sind thatsächlich identisch. Unter dem Einflusse des vorhergehenden ʻAin hat sich das emphatische *ḳ* zu *k* dissimilirt. In derselben Weise ist die Veränderung von حرق zu aram. ܚܪܟ (mand. הרך) zu erklären. Im Arabischen hat dasselbe Gesetz gewirkt in ضحك gegenüber צחק (ebenso aram. ܓܚܟ). Natürlich ist auch der umgekehrte Einfluss, Assimilation von *k* an ʻAin zu *ḳ*, zu beobachten. Vgl. ܥܘܩܒܪܐ gegen עכבר; ܥܘܩܡܣܐ ‚kraus' (vom Haar) Löw, *Aram. Pflanzenn.* 239 zu עכם عكس ‚umbiegen'; dazu gehört auch arab. عقص (mit der weiteren Assimilation von *s* an *ḳ* zu *ṣ*). Die Wurzel ܥܘܩܣܐ עוקץ ‚Stachel', ‚Stiel' scheint davon ganz verschieden. Aethiop. *ʻaḳab ʻaḳâb* ‚Dorn' (DILLMANN 981) = ܥܘܩܒܐ (Löw, *Aram. Pflanzenn.* 292) gegen עכוביתא عكّوب, wonach DILLMANN's Zusammenstellung mit ܥܘܩܐ natürlich entfällt. Auch

ist darnach wohl die Aussprache ʿ*aḳḳâb* anzusetzen. Vgl. noch عقال und عكال u. a. m.

Noch seien an selteneren Wörtern angemerkt ܡܦܣܦܣ Sp. 337, l. 15 ‚zerstücken'; ܦܐܣ ib. (DUV., *Not.* 5, *sic*) gehört zur Wurzel ܦܣ ‚zerstören', mand. פאס (NÖLDEKE, *Mand. Gramm.* 248) jüd. פס, Uebersetzung von חלל (LEVY, *TWB.* II, 283) und in der Bedeutung ‚zerquetschen' (von einer Blase, ʿÂrûch s. v. מורסא).

Durch die vorstehenden Bemerkungen ist wohl zur Genüge auf die Wichtigkeit der neuen Ausgabe hingewiesen. Möge sie auch weiter einen raschen und ungestörten Fortgang nehmen!

Vedica.

By

Professor **A. Hillebrandt.**

(Conclusion.)

B. Purandhi used as a substantive.

As we have seen that *purandhi*, used as an adjective, means 'active, zealous', its meaning as a substantive must correspond and may be taken to be "activity, zeal". This fits particulary well for

Ṛ. V. x. 112. 5, *yasya śaśvat papivāṅ̆ indra śatrūn*
anānukṛityā raṇyā chakartha |
sa te purandhiṁ tavishīm iyarti
sa te madāya suta indra somaḥ ‖

The last two lines may be rendered, "this rouses thy zeal, thy vehemence; this Soma has been pressed for thee, o Indra, to intoxicate (thee)". In this passage *purandhi* placed together with *tavishī* corresponds very closely with *śushma* and *śavas*, which in three other verses are associated with *tavishī*. Thus we read

Ṛ. V. III. 23. 3, *ye te śushmaṁ ye tavishīm avardhan*
arśanta indra marutas ta ojaḥ ‖
v. 32. 9, *ko asya śushmaṁ tavishīṁ varāte* |
x. 23. 5, *kas tavishīṁ vāvṛidhe śavaḥ* |

Purandhi is, as these passages show, an attribute of Indra, and it would not be suitable to conjecture that a word such as 'plenty'

had been connected with *tavishī*. Indra is represented as a deity granting speedy assistance and he is frequently called *āśu* or *śushmin*. Activity is certainly one of the qualities for which he is particularly praised. Hence *purandhi* is attributed to him in some other passages,

Ṛ. V. 35. 8, *asmākam indrehi no ratham*
. . . . . . ava purandhyā |
vayaṁ śavishṭha vâryam
divi śravo dadhîmahi ||

"Come to our chariot, o Indra . . . . . assist it with thy zeal."

Ṛ. V. viii. 81. 15, *sa non vṛishan sanishṭhayā*
saṁ ghorayā dravitnvā |
dhiyā viḍḍhi purandhyā ||

"Assist us, o powerful (Indra), with most bountiful, dreadful, speedy skill and wish for action."[1]

In another passage Ṛ. V. vii. 32. 20, *Purandhi* has been personified and is mentioned together with Indra,

taraṇir it sishāsati
vājaṁ purandhyā yujā |
ā va indraṁ puruhūtaṁ name girā
nemiṁ tashṭeva sudrvam ||

"Striding forward, he desires to carry off the prize together with his ally Purandhi."[2]

Another passage Ṛ. V. ix. 97. 36, where *purandhi* occurs in juxtaposition with *vâcham* is likewise of great importance for its interpretation. We read there:

evā naḥ somaḥ parishichyamānaḥ
ā pavasva pūyamānaḥ svasti |
indram ā viśa bṛihatā raveṇa
vardhayā vāchaṁ janayā purandhim ||

---

[1] Compare also R. V. i. 5. 3, given below.

[2] While Indra is here associated with *purandhi*, he grants *purandhi* according to another passage R. V. iv. 22. 10, see below p. 264.

The last line may be rendered, "Strengthen our speech and rouse our activity". But one feels tempted to subsistute for the last words "our thoughts", and it is remarkable that in parallel passages we find once *vâch* and *jûti,* and rather frequently *vâch* and *manīshā,*

Ṛ. V. III. 42. 2, *makhasya te tavishasya pra jūtiṁ*
iyarmi vācham amṛitāya bhūshan ‖
Ṛ. V. VI. 47. 3, *ayaṁ me pīta udiyarti vācham*
ayaṁ manīshām uśatīm ajīgaḥ ‖

Both in this and in the passages to be quoted hereafter it is the Soma-drink which stimulates *vāch* and *manīshā,* just as the two preceding ones assert that it rouses *vâch* and *purandhi.* It may be that these verses have induced Professor VON ROTH to assign to *purandhi* the meaning "enthusiasm". This seems however unnecessary, because the Petersburg Dictionary does not attribute the same sense to *manīshâ* which appears in the place of *purandhi,* and the unity the interpretation can only gain, if we do not separate the substantive too much from the adjective. Hence we may retain whitout any scruple the interpretation of *purandhi* by "activity" or "zeal", which fits very well, as the Soma-drink may be said to rouse the mental activity or the zeal of the worshipper.

The word *manīshā* is also connected with other verbs than *ajîgaḥ,* which we have found above. Thus we read,

Ṛ. V. IX. 95. 5, *eshyan vācham upavakteva*[1] *hotaḥ*
punāna indo vishyā manīshām |
IV. 11. 2, *vi shāhy agne gṛiṇate manīshām*
khaṁ vepasā tuvijāta stavānaḥ |
X. 94. 14, *sute adhvare adhi vācham akratā*
krīḷayo na mātaraṁ tudantaḥ |
vi shu muñchā sushuvusho manīshāṁ
vi vartantām adrayaś chāyamānāḥ ‖

---

[1] *Upavaktṛi* is, as this passage shows, the Vedic name of the Pratiprasthâtṛi-priest. I shall discuss this point elsewhere more fully.

I. 112. 24, *apnasvatīm aśvinā asme vācham*
kritaṁ no dasrā vṛishaṇā manīshām ||
x. 177. 2, *pataṁgo vāchaṁ manasā bibharti*
taṁ dyotamānāṁ svaryaṁ manīshām ||
III. 8. 5, *jātaḥ jāyate sudinatve ahnām*
samarye ā vidadhe vardhamānaḥ |
punanti dhīrā apáso manīshā
devayā vipra udiyarti vācham ||

In these passages, too, the words *vâch* and *manīshā* are contrasted and hence they mean 'speech and thought',[1] 'word and spirit'.

On the other hand *manīshâ* is fully equivalent to 'activity'

Ṛ. V. v. 83. 10, *avarshīr varsham ud u shū gṛibhāya*
akar dhanvāny aty etavā u |
ajījana oshadhīr bhojanāya kam
uta prajābhyo 'vido manīshām ||

The hymn refers to the end of the hot season, when the rain imparts new life to all creatures, compare the description in the Rāmāyaṇa III. 182. 1 ff. Hence my *Vedachrestomathie* offers for *manīshā* in this passage the meaning 'activity'.[2]

As *purandhi* occurs Ṛ. V. x. 97. 36 together with *vāch* and as elsewhere *vāch* frequently stands side by side with *manīshā*, I conclude that the meaning of *purandhi* comes close to that of *manīshā* and that

[1] This meaning of *manīshā* comes out particularly well in the following passages, R. V. IV. 61, *pra vedhasaś chit tirasi manīshām* (agne) *tvaṁ hi viśvam abhy asi manma.* "Thou furtherest even the thinking of a wise man; for thou art above all thoughts;" R. V. VI. 34, 1, *saṁ tve jagmur giraḥ pūrvīr vi cha tvad yanti vibhvo manīshāḥ.* "In thee all our old songs unite and from thee, o wise one, come the thoughts;" R. V. x. 28. 5, *gṛitsasya pākas tavaso manīshāṁ kathaṁ chiketam.* "How can I, a simple-minded man, understand the thoughts of the wise and strong one."

[2] It is not doubtful that *manīshā* has also developed the meaning "song". For the passages R. V. I. 101. 7; 24. 2; x. 111. 1, etc. prove that. But it ought to be noted that it occurs in connexion with *giraḥ* IV. 41. 8; VI. 66. 11, IX. 96. 7; with *gir, suvṛikti, brahman* VII. 70. 7; with *vachas, giraḥ*, v. 11. 5; in the plural with *matayaḥ* I. 62. 11; with *vachas, mati, śruta* Vāl. XI. 6.

the translation 'activity, zeal' (which its use as an adjective suggested), and further 'action', suits the substantive in the passage quoted. It likewise fits in the following verses,

Ṛ. V. I. 134. 3, *vāyur yuṅkte rohitā vāyur aruṇā*
vāyū rathe ajirā voḷhave
vahishṭho dhuri voḷhave |
pra bodhayā purandhiṁ[1]
jāra ā sasatīm iva.

"Rouse our activity, as a lover (rouses) his sleeping (sweet-heart)."

Ṛ. V. I. 123. 6, *udīratāṁ sūnṛitā ut purandhīh*
ud agnayaḥ śuśuchānāso asthuḥ |
sparhā vasūni tamasāpagūḷhā
āvish kṛiṇvanti — — — — ||

"May our songs begin, may our work begin; the brilliant fires have flamed forth."

Closely allied with this verse is

Ṛ. V. x. 39, 2, *chodayataṁ sūnṛtāḥ pinvataṁ dhiyah*
ut purandhīr īrayataṁ tad uśmasi |
yaśasaṁ bhāgaṁ kṇṛutaṁ no aśvinā
somaṁ na chāruṁ maghavatsu nas hṛtám ||

"Rouse our songs;[2] make our skill productive; make our activity begin. Make our share glorious; make us, like the Soma-drink, acceptable to the Maghavats." The poet asks the Aśvins to grant him fame through his skill and to procure for him a sphere of action i. e. to make him a valued sacrificial priest. Such a position yields money *(yaśasaṁ bhâgam)*.

The meaning, given above, suits also in the following passages,

1) Ṛ. V. I. 158. 2, *ko vāṁ dāśat sumataye chid asyai*
vasū yad dhethe namasā padā goḥ |

---

[1] Compare verse 2, *upa bruvata īṁ dhiyaḥ.*

[2] Compare R. V. I. 11. 3, *sarasvatī chodayitrī sūnṛtānāṁ chetantī sumatīnâm* | *yajñaṁ dadhe sarasvatī;* verse 12[c], *dhiyo viśvā virājati.*

jigṛitam asme revatīḥ purandhīḥ
kāmapreṇa manasā charantā ‖

"Procure for us a rich (i. e. well-paid) activity, coming with a mind fulfilling our wishes." The translation 'rich plenty', 'rich offerings', or 'enthusiasm' would not give any clear sense.

2) Ṛ. V. iv. 22. 10, *asmākam it su śṛiṇuhi tvam indra*
asmabhyaṁ chitrāṅ upa māhi vājān |
asmabhyaṁ viśvā ishaṇaḥ purandhīr
asmākaṁ su maghavan bodhi godāḥ ‖

"Hear us, Indra! Measure out to us various prizes of victory; lead us to all action; be to us, o Maghavan, a giver of cattle."

3) Ṛ. V. i. 116. 7, *yuvaṁ narā stuvate pajriyāya*
kakshīvate aradataṁ purandhim |
kārotarāch chhaphād aśvasya vṛishṇaḥ
śataṁ kumbhāṅ asiñchataṁ surāyāḥ ‖

"You, o heros, have granted activity to Pajriya Kakshīvat who praised you,"[1] etc. etc.

4) Ṛ. V. iv. 50. 11 (vii. 97. 9), *avishṭaṁ dhiyo jigṛitaṁ purandhīr*
jajastam aryo vanushām arātīḥ |

"(Indra and Bṛihaspati), favour our skill; rouse our activity; hinder the plans of the foes of the pious man."

[1] Muir, *Orig. Sanskrit Texts,* vol. v. p. 246 translates *purandhi* by 'wisdoms'. This is the only passage where the word might possibly be taken in the sense of 'plenty'. But I do not believe that the present of *purandhi,* mentioned in Pādas a—b, has any connexion with that praised in Pādas c—d. The latter refer to some other legend, which owing to the imperfect preservation of the ancient myths regarding Kakshīvat cannot be fully explained. From an other passage x. 143. 1 we learn that the Aśvins made him again young. His and Vyaśva's successful invocation of the Aśvins is mentioned viii. 9. 10. Compare also x. 25. 10 *sa(somaḥ) kakshīvato maho matiṁ viprasya vardhayad vichakshase* and x. 61. 16 *sa(somaḥ) kakshīvantaṁ rejayat.* It seems therefore that Kakshīvat gave some extraordinary proof of his *activity.* R. V. i. 117. 6 proves nothing, because the verse mentions only one single myth.

5) Ṛ. V. VII. 64. 5, *esha stoma varuṇa mitra tubhyaṁ*
somo śukro na vāyave yāmi |
avishṭaṁ dhiyo jigṛitaṁ purandhīḥ
yûyaṁ pāta etc.

Here we have in the third Pāda the identical phrase translated above.

6) Ṛ. V. VII. 67. 5, *prāchīm u devāśvinā dhiyaṁ me*
amṛidhrāṁ sātaye kṛitaṁ vasūyum |
viśvā avishṭaṁ vāja ā purandhīs
tā naḥ śaktaṁ śachīpatī . . . . ||

"Further, o Aśvins, my untired gain-desiring skill, in order that it may produce gain; favour all my activity in the contests!"

Several other passages show a close connexion between *dhî* 'skill' and *purandhi* its practical application i. e. 'activity', and both are personified as deities,

Ṛ. V. X. 65. 13, *viśve devāsaḥ śṛiṇavan vachāṁsi me*
sarasvatī saha dhībhiḥ purandhyā |
14, *viśve devāḥ saha dhībhiḥ purandhyā*
manor yajatrā amṛitā ṛitajñāḥ |
rātishācho abhishāchaḥ svarvidaḥ
svar giro brahma sūktaṁ jusherata ||
II. 38. 10, *bhagaṁ dhiyaṁ vājayantaḥ purandhim |*
narāśaṁso gnāpatir no avyāḥ ||

Purandhi occurs in a somewhat different connexion,

Ṛ. V. IV. 34. 2, *saṁ vo madā agmata saṁ purandhiḥ |*
suvīram asme rayim erayadhvam ||

"For you (o Ṛibhus) the intoxicating drinks have flowed together, our action has united with them. Grant us wealth and excellent heros."

While *madāḥ* 'the intoxicating drinks' here represent the material portion of the sacrifice, *purandhi* 'the activity' or 'action' of the sacrificer represents the spiritual element.[1]

[1] Compare R. V. IX. 72. 6, *sam ā gāvo matayo yanti.* It may be noted here, that Soma is called *purandhivat.*

I explain Ṛ. V. i. 180. 6 in asimilar manner,

ni yad yuveshe niyutaḥ sudānū
upa svadhābhiḥ sṛijathaḥ purandhim ‖

"When you, o Aśvins, drive your team downwards, you join our activity with the offerings" i. e. when the gods approach, the poet begins his work. In this case *svadhābhiḥ* takes the place of *madāḥ*.[1]

There is, as we see, nowhere a necessity for translating *purandhi* by 'plenty' or 'sacrificial offering'. All those who give the latter interpretations, have been too much influenced either by the very uncertain etymology of the word, which they considered to be derived from *pṛi, pur,* or by those passages of the Ṛ. V. in which the personified *Purandhi* is connected with riches or with the granting of riches. Such passages undoubtedly do occur and find, it seems to me, analogies in the Avesta. But I think that the connexion of the deity *Purandhi* with riches may be most easily explained, if we keep in mind that 'activity', 'action' or 'work' is an indispensable condition for acquiring money. The already quoted verse Ṛ. V. i. 158. 2, *jigṛitam asme revatīḥ purandhīḥ* 'procure for us paying work' clearly points to this association of ideas, and the other passages are much to the same effect. It seems to me that the verses which we have still to discuss, say, strictly interpreted, nothing more.

In most of these cases *Purandhi* is personified and is frequently associated with other deities, especially with Bhaga,

1) Ṛ. V. vii. 9. 6, *Tvām agne samidhāno vasishṭho*
jarūthaṁ han yakshi rāye purandhim[2]

"Vasishṭha kindled thee, o Agni, and slew Jarūtha. Worship (acting as our Hotṛi-priest) Purandhi in order that we may obtain wealth."

2) Ṛ. V. vii. 39. 4, *tāñ adhvara uśato yakshy agne* |
śrushṭī bhagaṁ nāsatyā purandhim ‖

---

[1] Compare R. V. ix. 95. 1, *ato* (somo) *matīr janayata svadhābhiḥ.*

[2] Compare also verse 5, *devān brahmakṛitā saha gaṇena* | *sarasvatīṁ maruto aśvināpo yakshi devān ratnadheyāya viśvān* ‖

Compare for this passage Nirukta VI. 13.

3) Ṛ. V. IX. 93. 4, *sa no devehhiḥ pavamāna rada*
indo rayim aśvinaṁ vāvaśânaḥ |
rathirayatām uśatī purandhir
asmadryak ā dāvane vasūnām ||

"May Purandhi, full of desire, approach us in her chariot,[1] in order to distribute wealth."

4) Ṛ. V. II, 1. 3, *tvam agna indro vṛishabhaḥ satām asi*
tvaṁ vishṇur urugāyo namasyaḥ |
tvaṁ brahmā rayivid brahmaṇaspate
tvaṁ vidhartaḥ[2] *sachase purandhyā* ||

"Thou, o Distributer, associatest with Purandhi."

5) Ṛ. V. VII. 36. 8, *pra vo mahīm asamatim kṛiṇudhvam*
pra pūshaṇaṁ vidathyaṁ na vīram |
bhajaṁ dhiyo 'vitāraṁ no asyāḥ
sātau vājaṁ rātishāchaṁ purandhim ||

"Place foremost . . . . Purandhi who goes after wealth" i. e. 'who desires to obtain wealth."[3]

6) Ṛ. V. III. 62. 1, *devasya savitur vayam*
vājayantaḥ purandhyā[ḥ][4] |
bhajasya rātim īmahe ||

---

[1] *Rathirayatām* is the third person of the imperative Âtmanepada, and has the same meaning as *udīratām*, R. V. I. 123. 6. With *uśatī purandhiḥ* compare R. V. VI. 47. 3, *ayaṁ manīshām uśatīm ajīgaḥ*.

[2] Note the frequent association of Purandhi with Bhaga in the following verses, and that *vidhartṛi* is also an epithet of Bhaga, R. V. VII. 41. 2.

[3] Compare the verse R. V. VII. 35. 2, quoted below as No. 10, where. *Purandhi* is separated from *rāyaḥ* wealth. That would be impossible if Purandhi were the goddess of Abundance.

[4] The reading of the text *purandhyā* must be changed to the genitive *purandhyāḥ*.

7) Ṛ. V. i. 5. 3, *sa ghā no yoga ā bhuvat*
sa rāye sa purandhyā |[1]
gamad vājebhir ā sa naḥ ||

Ṛ. V. ii. 38. 10, might also have found its place here; but it has been already quoted above p. 265, because there *purandhi* is associated with *dhī*.

8) Ṛ. V. x. 85. 36, *bhago aryamā savitā purandhiḥ* |
mahyaṁ tvādur gārhapatyāya devāḥ ||[2]

9) Ṛ. V. vi. 21. 9, *pra pūshaṇaṁ vishṇum agniṁ purandhim* |
savitāram oshadhīḥ parvatāṁś cha ||

10) Ṛ. V. vii. 35. 2, *śaṁ no bhagaḥ saṁ u naḥ śaṁso astu*
śaṁ naḥ purandhiḥ śam u santu rāyaḥ |
śaṁ naḥ satyasya suyamasya śaṁsaḥ
śaṁ no aryamā purujātaḥ astu ||

11) Ṛ. V. vi. 49. 14, *tam no 'hir budhnyo adbhir arkaiḥ*
tat parvatas tat savitā chano dhāt |
tad oshadhīr abhi rātishācho
bhagaḥ purandhir jinvatu pra rāye ||

12) Ṛ. V. v. 42. 5, *devo bhagaḥ savitā rāyo aniśaḥ*
indro vṛitrasya saṁjito dhanānām |
ṛibhukshā vāja uta vā purandhir
avantu no amṛitāsas turātaḥ ||

All these passages show that the deity Purandhi is closely connected with, or grants riches, but none of them proves that the word means Plenty or Abundance. On the contrary, in one passage Ṛ. V. vii. 35. 2, Purandhi is separated from the personied Wealth. The meanings of the *purandhi* are therefore 1. a) activity, zeal, b) action, work, c) a deity presiding over these qualities and granting riches, 2. active, stirring.

---

[1] I read *purandhyā* with the Sāmaveda, instead of the senseless form *purandhyām* which the R. V. offers. Thee proof of the correctness of this proceeding is furnished by R. V. v. 35. 8, viii. 81. 15, vii. 32. 20, see above.

[2] I call attention to the fact that the verse occurs among the Mantras to be recited at the wedding.

C. The Zend Pāren̆di.

In the Avesta *paren̆di* or *pāren̆di* appears in the place of the Veḍic *purandhi.* Hitherto the two words have always been considered identical, and there appears to be no reason to doubt the correctness of this identification. But I believe that the common view, according to which Paren̆di is the goddess of riches or, as DARMESTETER[1] says, l'Abondance, cannot be upheld. This opinion is based on a remark of Neriosengh, who says that Paren̆di is *nikhātarakshakā,* "the keeper of hidden (treasures)". If it is throught advisable to pay attention to this traditional explanation, it must be taken in its true sense. Usually the word *nikhāta* is altogether left aside. *Nikhātarakshakā* means "the keeper of *hidden*" (i. e. not easily accessible treasures). This is an epithet which suits a Paṇi, but not the goddess of Abundance, which Paren̆di is believed to be. The adjective, which most commonly occurs with Paren̆di, is *raoratha,* Yasht VIII. 38, X. 66, XXIV. 8; Sīr. I. 28, II. 25. GELDNER translates it in the first passage by "auf raschem Wagen" (on a swift chariot), in the second "auf leichtem Wagen"[2] (on a light chariot). DARMESTETER has rendered it first by "sur un char retentissant", later by "on her light chariot".[3]

He who desires the favour of the goddess of Abundance will probably also wish that she may come to him not on a "light", but on a 'heavily laden' chariot. If the translation of *raoratha* is correct, Paren̆di either receives an unsuitable epithet or she is not the goddess of Abundance. The latter is probably the case. The passages in which the word occurs, run as follows:

---

[1] *Ormazd et Ahriman,* p. 25. Compare also *Sacred Books of the East,* vol. IV, p. LXX "the keeper of treasures", and vol. XXIII, p. 11 note. Similarly MILLS, *S. B. E.* vol. XXXI, p. 25 "the goddess of riches".

[2] KUHN's *Zeitschrift für vgl. Sprachf.* XXV. p. 472 § 38, and *ibidem* p. 497.

[3] *Ormazd et Ahriman,* p. 254, *S. B. E.* vol. IV, p. LXX, "who comes on a sounding chariot"; the second rendering occurs *S. B. E.* vol. XXIII, pp. 11, 13, 104.

Yasht. viii. 38, *ādim (tiśtrīm) paskāṭ anumarezatem aśiścha vaṅuhi barezaiti pārendicha raoratha* |

— x. 66. *yim hachaitē aśiś vaṅuhi* | *pārendicha raoratha* | *ughracha nairē hām veretiś* | *ugremcha kaēvaēm hvarenō etc.*

— xxiv. 8. *yūżemchiṭ hvareno bakśayata āpa dasta no tem yānem jaidhyata aśiś vaṅuhi rātācha vouru dōithra hachatu pārendicha raoratha.*

Sir. 1. 25: aśōiś vaṅuhāyo ciśtōiś vaṅhuuljāo erethē v. rasāstāto v. hvarenaṅhō savaṅhō mazda dhātahē | *pārendyāo raorathayāo airyanām hvareno mazda dhātanām* | *kāvayēhēcha etc.*

Sir. 2. 25: aśiṃ vaṅuhīm yazamaidē kśōipnīm berezaitīm amavaitīm huraodhām hvāparām | *hvareno mazda dhātem savo mazda dhātem yazamaidē* | *pārendīm raorathām yaz°* | *airyanem hvareno mazda dhātem yaz°* | *kaēvaēm etc.*

Yasna xiii. *1: ghenānām ratūm āmruyē daēnām māzdayaznīm aśīm vaṅuhīm parendīm yāmcha bipaitiśtanām aśaonīm.*

— xxviii, *2: vaṅuhīm āzūitīm vaṅuhīm frasastīm vaṅuhīm parendīm yazamaidē.*

Geldner translates the last passage[1] by „wir bitten um gute Speise, guten Appetit und guten Genuss“ (we ask for good food, good appetite and good enjoyment). He therefore takes *pārendi* to mean 'Genuss' (enjoyment), for which translation I cannot find any authority or sufficient reason. Already the fact that *parendi* elsewhere has the epithet *raoratha* is sufficient to show that this interpretation cannot be admitted. The correct view seems to be that expressed by Th. Baunack,[2] according to which the passage must be considered spurious on critical grounds. The phrase *vaṅuhīm pārēndīm,* which occurs nowhere else, speaks most strongly against its genuineness. Among the two passages which have still to be mentioned, one, Āfr. i. 4, *sasakuśtema aśahē berejō śtryo mayāo pārēndīs upavāzo yezi yajata* is

[1] *Drei Yasht*, p. 23.

[2] *Studien auf dem Gebiete der Griech. und der Ar. Sprachen*, Leipzig 1888. B. i, p. 377.

rather difficult. GELDNER's translation[1] „der Weiber, Lust und Jubel bringt" (he who brings women, delight and rejoicing) does not settle the meaning of *pārēñdi*. For one might with just as much reason translate the word by 'riches' or any other similar word. The last remaining passage Vīsp. VII. 2 permits us to advance a little further. It runs as follows:

vahiśtahē aṅhēuś vāhiśtãm ayanãm yaz° | arśtātem yaz. vaṅuhīm frādaṭ gaēthãm varedaṭ gaēthãm śavogaēthãm yãm daēnãm māzdayasnīm | raśnum raziśtem yaz o | mithrem vourugaoyao itīm yazo | revīm pareñdīm yaz o revīm ravō mananhãm revīm ravō vacanhãm revīm ravō śkyaothenanãm frā tanvō reñjayēiti.

Though none of the other passages, quoted above, gives any clue to the exact meaning of *pareñdi* its yet undeniable that this deity is commonly named together with *Aśiś vaṅuhi*.[2] Once[3] the word *rātā* 'gift' is placed between the two, and it may be conceded that *Pareñdi* has something to do with wealth. But just as in the case of the Vedic *Purandhi*, it does not follow by any means that she is the goddess of Wealth. Not one of the passages of the Avesta, the above enumeration of which is complete, forces us to admit such an opinion. On the contrary the adjective *raoratha* makes it, as already stated, very improbable. In the place of this epithet "with a swift chariot" appears *revī*, in the last quoted passage from Visp. VII. 2 BARTHOLOMAE has shown[4] that *ravīs*, Yasht XIII. 75, is identical with Sanskrit *raghvīs* 'light, swift'. GELDNER, too, has translated this word in the same manner.[5] Further the verb *reñj*, the causative of which occurs in our quotation from Visp. VII. 2, belongs to Sanskrit *raṁh* 'to run, to hasten'. The word *ravō*, which stands next to *revīm*, causes some difficulty. JUSTI

---

[1] Loc. cit. p. 54. MILLS *S. B. E.* vol. XXXI. 346 has "riches women-minded bringing as reward," which words I do not understand.

[2] See GELDNER, *Drei Yasht*, p. 93.

[3] This would be also the case in Yasht XXIV. 9, if that paragraph could be proved to be connected with the preceding one.

[4] KUHN's *Zeitschrift* vol. XXVIII, p. 4, Note 2.

[5] KUHN's *Zeitschrift* vol. XXV, p. 545.

translates "freundlich in Freundlichkeit der Gedanken, Worte und Werke" (friendly in friendliness of thoughts, words and deeds). Mills has: "And we worship Pareñdi the wealthy, wealthy with a wealth of thoughts, with a throng of words, and with a breadth of actions."[1] This translation is nothing but a make-shift. In order to obtain an acceptable interpretation, it will be necessary not to separate *ravō* too much from the preceding *revī* and the following *reñjay*. From the epithet of Pareñdi *raoratha* we may infer the existence of an adjective *rava* which without a doubt belongs to the same stem. In the difficult passage Yasht xvii. 12, *ruma vāśem vāśayēiñti* Geldner writes on the authority of MS. J 10 *raom* (i. e. *ravem*), and we thus obtain the perfectly acceptable sense "they draw the swift chariot". This same adjective likewise occurs in our passage from Visp. vii, 2, and we must combine the words *ravōmanañhām,* as Geldner has done in his new edition of the Avesta. We must therefore translate: "We worship swift Pareñdi, the swift one among the swift-thinking, the swift one among the swift-speaking, the swift one among the swift-acting. She causes the bodies to move." We now see how close the meaning of the Zend word comes to that which our deductions must be assigned to the Vedic *Purandhi,* i. e. 'activity, zeal, action or work'. We now further understand why this deity is closely connected in the Veda with *rāi* and in the Avesta with *rāta* and *aśi vañuhi,* without being a goddess of Wealth or Abundance. With our explanation Neriosengh's gloss *nikhātarakshakā* 'the keeper of *hidden* (treasures)' too gains its full significance.

Pareñdi is in the Avesta exclusively a personification and she is the deity presiding over zeal, activity and action, and hence granting wealth. The epithet *raoratha* 'with a light or swift chariot' and the phrase *fra tanvō reñjaejēiti* 'she causes the bodies to move', fit the goddess of Activity particularly well. They would be inappropriate, if they were applied to a goddess of Abundance, because the latter makes men idle. Pareñdi and Purandhi express exactly the same

[1] Loc. cit. p. 346.

idea and their attributes agree in nearly all details. I do not venture to offer an etymology for the two words. But the derivation from *pṛi, pur* to fill' is a popular etymology.

POSTSCRIPT.

After the completion of the above essay, in November 1888, I saw COLINET's paper in the *Babylonian and Oriental Record,* vol. II p. 245, Puraṁdhi, the Goddess of Abundance in the Ṛigveda. As the result, at which I have arrived, differs entirely, as well as the method of enquiry, I publish my paper without making any alterations.

Anzeige.

Ernest A. Wallis Budge, M. A, *The martyrdom and miracles of Saint George of Cappadocia.* The coptic texts edited with an english translation, by —. London, D. Nutt, 1888, 8°, xl und 331 Seiten.

Auf dem Gebiete der koptischen Studien macht sich in den letzten Jahren allseitig eine regere Thätigkeit bemerkbar. Vor allem wird unser Bestand an koptischen Texten durch umfassende Publicationen bereichert. Durch die vorliegende Arbeit hat der auch auf dem Gebiete der Assyriologie thätige Verfasser sich nicht blos um die koptischen Studien verdient gemacht, sondern auch einen werthvollen Beitrag zur Literaturgeschichte der ersten christlichen Jahrhunderte geliefert.

Seiner Ausgabe hat Budge fünf Handschriften zu Grunde gelegt, von denen drei englischen Bibliotheken, zwei der an koptischen Texten so reichhaltigen Sammlung des Vaticans angehören. Wir erhalten zuerst das Leben des heiligen Georg von seinem Diener Πασικράτης beschrieben, dann die Beschreibung der neun von Georgios vollbrachten Wunder, endlich ein Enkomion auf Georgios, welches dem Bischof von Ankyra Theodotos, der in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts wirkte, zugeschrieben wird. Alles dies in boheirischer Mundart. Weniger gut ist es um unsere Kenntniss des sahidischen Textes bestellt. Nur Fragmente der Lebensbeschreibung konnte uns Budge bieten; dazu kommt ein kleines Bruchstück im Bulaker Museum, welches Bouriant im *Recueil de travaux,* iv, 155 publicirt hat. In der hiesigen Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer habe ich aus dem Schmînerfunde Pergamentblätter in sahidischem Dialecte gefunden, welche zu einem Codex gehörten, der die Lebensgeschichte des heiligen Georgios enthielt. Eines dieser

Blätter ergänzt in erwünschter Weise die Lücken des von Budge als A bezeichneten Fragmentes: (S. 186, Z. 26) ⲛⲧⲉ ⲉⲓⲛⲉ (bei Budge fehlerhaft ⲥⲓⲛⲉ) ⲛⲛⲛⲟⲩⲃ ⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲁϥ (fehlt bei Budge). ⲡⲁⲛ[ⲧⲟⲥ ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϣⲉⲛϩⲧⲏϥ ϩⲁⲣⲟï · ⲛϥⲧⲁⲗϭⲟï ϩⲙ ⲡⲁϣⲱⲛⲉ · ⲡⲉϫⲁⲥ] ⲛⲁϥ ⲛϭⲓ ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲉ ϫⲉ ϫⲓⲛ ⲡⲛⲁⲩ (fehlt bei Budge) ⲛϫⲡⲥⲟ ⲛⲥⲁϥ ⲁⲩⲣⲱⲙⲉ (der Zusatz bei Budge ϫⲉ ⲅⲉⲱⲣⲅⲓⲟⲥ fehlt und mit Recht in unserer Handschrift) ⲉⲓⲛⲉ ⲛⲁï (bei Budge steht fehlerhaft ⲛⲁϥ) ⲙⲡⲉⲕⲍⲟⲩⲣ ⲁïϯ ⲛⲁϥ ⲛⲛⲛⲟⲩⲃ · [ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲁϣ ⲙⲙⲓⲛⲉ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲣⲱⲙⲉ · ⲏ ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ · ⲡⲉϫⲁⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ — fehlt bei Budge] ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉ ⲛⲟⲩⲱⲃϣ (ⲟⲩⲟⲃϣ Budge) ⲛⲕⲁⲣⲟⲩⲥ [ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲅⲉⲱⲣⲅⲉ · ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲓⲙⲟⲟϣⲉ ⲛⲙⲙⲁϥ ϣⲁϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ (ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ Budge). ⲁïϭⲱϣⲧ ⲙⲡⲉⲓⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ (die Fassung dieses Satzes, sowie fast der meisten folgenden, ganz anders bei Budge). ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲁϥⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲅⲉⲱⲣⲅⲓⲟⲥ ⲡⲉ · [ⲁϥⲕⲁ ⲣⲱϥ ϩⲛ ⲟⲩϣⲓⲡⲉ · ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲣⲉ ⲡⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ϭⲱⲡⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲕⲟⲩï ⲉϥϯϩⲓⲥⲉ ⲛⲁϥ · ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲛϥⲱϣ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲛ ⲡⲟïⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉϥϣⲉⲛⲉϩⲧⲏϥ ϩⲁⲣⲟϥ ⲛϥⲧⲁⲗϭⲟϥ · ⲙⲛ ⲛⲥⲁ ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲇⲉ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϣⲉⲛϩⲧⲏϥ ϩⲁⲣⲟϥ ⲛϥⲧⲁⲗϭⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲟⲩϫⲁï ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡⲇⲁïⲙⲟⲛⲓⲟⲛ · ⲁⲩⲱ ⲛϥϣⲟⲟⲡ ϩⲙ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲅⲉⲱⲣⲅⲓⲟⲥ · ⲉϥϯⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁϥ ϣⲁ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉϥⲙⲟⲩ · ϩⲉⲛⲛⲟϭ ⲛϭⲟⲙ ⲙⲛ ϩⲉⲛϣⲡⲏⲣⲉ ⲛⲁⲧϫⲓ ⲏⲡⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩϣⲱⲡⲉ (u. s. w. wie bei Budge S. 187, Z. 15).

Seiner Edition hat Budge eine kurze Einleitung vorausgeschickt, in welcher er sich über die historischen Ergebnisse aus den von ihm edirten Texten äussert. Mit einer Reihe von wesentlichen Punkten können wir uns hier nicht einverstanden erklären. So vor allem mit seinem Versuche das Martyrium des heiligen Georg mit der grossen Christenverfolgung unter Diokletian und seinen Mitkaisern zusammenzubringen. Gerade die von Budge veröffentlichten Texte gestatten uns einen näheren Einblick in die Entwickelung und Umbildung der Georgs-Legende. Ganz wird sie sich freilich erst dann überschauen lassen, wenn auch der syrische Text der Lebensbeschreibung, dessen baldige Edition uns in der vorliegenden Arbeit (S. xxviii, N. 1) angekündigt wird, vorliegen wird. Aber schon jetzt zeigt sich, dass v. Gutschmid im wesentlichen das Verhältniss der verschiedenen Fassungen richtig erkannt hatte (die Sage vom heiligen Georg, als Beitrag zur iranischen Mythengeschichte, Berichte der k. Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig, Phil.-hist. Classe 1861—1862,

S. 175 ff.); mit seiner letzten Schlussfolgerung über die Entstehung der Legende können wir uns freilich nicht befreunden. Wie in den lateinischen Acten, wird auch in den von BUDGE herausgegebenen die allgemeine Christenverfolgung, welcher Georgios zum Opfer fiel, von einem Könige der Perser angeordnet, welcher in den boheirischen Texten ⲇⲁⲇⲓⲁⲛⲟⲥ, in den sahidischen ⲇⲓⲇⲓⲁⲛⲟⲥ (Dacianus gibt bekanntlich die lateinische Vita) heisst. Dieser König ist nicht mit Kaiser Diokletian, den fast alle koptischen Märtyrergeschichten nennen, zusammen zu werfen, wie dies in der griechischen Fassung der Sage geschieht, denn er wird nach dem Enkomion des Theodoros (BUDGE, S. 163) als um einige Jahrzehnte vor Diokletian regierend gedacht. Man wäre geneigt bei der Form Decianus an Kaiser Decius, welcher die Reihe der grossen Christenverfolgungen beginnt, zu erinnern. Die sahidische Namensform ⲇⲓⲇⲓⲁⲛⲟⲥ würde uns dagegen auf Didius, die boheirische ⲇⲁⲇⲓⲁⲛⲟⲥ gar in den Kreis armenisch-georgischer Namen führen. Noch seltsamer sind die Namen der Mitkönige dieses Oberkönigs Dadianos; nach dem einen derselben ⲙⲁⲅⲙⲉⲛⲧⲓⲟⲥ (BUDGE, S. 35 u. 153) möchte ich unter Hinweis auf den Gegenkaiser Konstantios II. schliessen, dass diese Lebensbeschreibung frühestens in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ihre Gestalt erhalten hat. Charakteristisch ist der Umstand, dass die Handlung, deren Inhalt sich von demjenigen anderer koptischen Legenden, die unter Diokletian spielen, im wesentlichen nicht unterscheidet, in das Reich des Perserkönigs verlegt wird, von Georgios heisst es, dass er in das Land der Perser kam (BUDGE, S. 40), Nikanor, dessen Sohn von Georgios geheilt wird, erscheint als Herr des dritten Theiles des Perserlandes (BUDGE, S. 56). Die ursprüngliche Fassung der Georgios-Legenden werden wir im Kreise der syrischen Literatur zu suchen haben. Man sieht auch, dass es vergeblich wäre in der Reihe der Perserkönige nach einem Könige zu suchen, den man mit Dadianos zu identificiren hätte, etwa wie in einer syrischen Märtyrergeschichte Sapor II. gar Sanherib genannt wird (HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Acten persischer Märtyrer,* S. 17).

Beachtenswerth ist auch die Zahl der Mitkönige von Dadianos, nach den koptischen Texten waren es mit diesem im Ganzen 70, die lateinische Vita erwähnt dagegen 72 Unterkönige Dacian's. Aus der letzteren Zahl ist die erstere abgerundet. Nach APPIAN (Syriake 62) hatte Seleukos Nikator sein Reich in 72 Unterabtheilungen getheilt, noch in dem Briefe des Presbyter Johannes an den Kaiser von Konstantinopel wirkt diese Zahl fort: ‚septuaginta duo reges sunt nobis tributarii' und ‚septuaginta due provincie sunt nostre' (G. OPPERT, *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte*, S. 168 u. 169). Auch dieser im späten Mittelalter verfasste Brief geht auf eine syrische Vorlage zurück. Nach der von v. GUTSCHMID (a. a. O. S. 182) angeführten arabischen Tradition war die Zahl der von Alexander eingesetzten Völkerkönige ebenfalls 72. Mit 72 Schiffen zieht Or im Orendel aus um Jerusalem's Königin zu gewinnen.

In dem Gange der Handlung unterscheiden sich diese Acten von anderen apokryphen Märtyreracten nur wenig. Das factische Verhältniss ist dieses, dass die Tortur angewendet wird, um die Christen zum Verläugnen ihres Glaubens, beziehungsweise zum Opfer an die heidnischen Götter, zur Anerkennung der römischen Staatsreligion zu zwingen. Erst als alle Versuche nach dieser Richtung misslingen, wird das Todesurtheil ausgesprochen und durch ‚die Schneide des Schwertes', wie sich unsere Texte ausdrücken, vollzogen. Sehr schön hat einer unser Kirchenrechtslehrer das Verhältniss also präcisirt: ‚Was sonst dazu diente, das zum Tode führende Geständniss zu erpressen, das wird hier dazu angewandt um den Christen vor der Todesstrafe zu bewahren.' Dieses Verhältniss erscheint wie in so vielen, so auch in den Acten des heiligen Georgios verdunkelt. Die einzelnen Fälle der Anwendung der Tortur — in der Ausmalung der Qualen hat die Phantasie der Erzähler sehr üppige Blüthen getrieben — werden als ebenso viele Versuche hingestellt, den Heiligen ums Leben zu bringen, die alle durch das directe Eingreifen des Heilands misslingen. Der wahre Thatbestand schimmert trotz alledem doch durch. Denn das Ende des Märtyrers, welches alle erdenklichen, während sieben Jahren angewandten Martern nicht

herbei zu führen im Stande waren, wird in dem Momente, als auf Magnentios Rath Dadianos und seine Mitkönige endlich zur Unterzeichnung des Todesurtheiles (ⲁⲡⲟⲫⲁⲥⲓⲥ) sich entschlossen hatten, einfach durch Hinrichtung mit dem Schwert erreicht.

Erweist sich sonach diese von Budge veröffentlichte Quelle in ihrer Gesammtheit historisch kaum verwerthbar, so sind doch manche Angaben derselben, vor allem in culturhistorischer Hinsicht, von grösstem Interesse. Der Herausgeber hat sich nach Kräften bemüht in den Anmerkungen zum Verständnisse des Textes beizutragen, doch hat er anderen Forschern eine reiche Nachlese übrig gelassen. Ueber die heidnischen Culte in der späteren Kaiserzeit erhalten wir aus diesen und ähnlichen Legenden reiche Aufschlüsse, sie ergänzen in erwünschter Weise die neu erschlossenen Quellen der griechischen und koptischen Zauberpapyrus. So wird es gewiss Jedem überraschend sein in diesen Acten Sarapis (der einmal S. 105 mit der griechischen Accusativendung ⲥⲁⲣⲁⲫⲓⲛ genannt wird) als ‚Kämpfer im Meere' — ⲣⲉϥϯ ϧⲉⲛ ⲫⲓⲟⲙ S. 105 — als ‚Kämpfer von der Stadt Pontos' — ⲣⲉϥϯ ⲛⲧⲉ ⲡⲟⲛⲧⲟⲥ ϯⲃⲁⲕⲓ S. 5 — bezeichnet zu finden. Die letztere Bezeichnung erklärt sich — was dem Herausgeber S. 207, N. 1 entgangen ist — aus der Einführung des Gottes Sarapis von der Stadt Sinope am Pontos Euxinos unter den ersten Ptolemäern (vgl. über dieses religionsgeschichtlich so wichtige Ereigniss unsere Schrift ‚Tacitus und der Orient', ı, *Die Herkunft des Serapis*). Zu der Bezeichnung des Sarapis als Kämpfer im Meere ist darauf hinzuweisen, dass Sarapis auf Münzen und Gemmen auch auf einem Schiffe thronend dargestellt und in lateinischen Inschriften mit Neptun identificirt wird.

Es ist für mich kein Zweifel, dass die neben Apollon, Poseidon, Hermes, Astarte, Zeus genannte ⲉⲍⲁⲃⲉⲗ (S. 1), welche dem Herausgeber so viel Schwierigkeiten verursachte (S. 204, N. 1), Niemand anderer ist als die Gemahlin Ahabs, welche später (S. 5 und 105) als ⲓⲉⲍⲁⲃⲉⲗ ϯⲣⲉϥϧⲱⲧⲉⲃ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ‚die Tödterin der Propheten' in ganz derselben vornehmen Gesellschaft erwähnt wird, wieder ein neuer Beitrag zu dem Synkretismus, der sich auf mythologischem

Gebiete in jener Zeit vollzogen hatte. Ob die Stadt ⲥⲱⲣ (S. 38) oder ⲥⲟⲣ (S. 96) Tyros ist, wie der Herausgeber annimmt, bleibt mir zweifelhaft. Finden wir auch Jesaias 23, 8: ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲛⲁї ⲉϫⲛ ⲧⲩⲣⲟⲥ · ⲙⲏ ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ ⲡⲉ (aus einem Pergamente der erzherzoglichen Sammlung), so ist doch unter Hinweis auf Ezechiel 26, 2 fl. die Form gewiss nicht anfechtbar. Dagegen scheint es auf Tyros wenig zu passen, wenn in den Georgiosacten von der Stadt Sôr erzählt wird, dass sie die Stadt Nebukadnezar's war, der sie dann verliess um nach Babylon zu ziehen, welches er verschönerte, befestigte und zum Sitze seiner Herrschaft erhob (S. 39). An derselben Stelle wird der König, der in Sôr herrschte, als König von Persien ausdrücklich bezeichnet. Der Hinweis auf die lange Belagerung von Tyros durch Nebukadnezar erklärt nichts. Vielleicht ist es gestattet an Stadt und Land Assur zu denken und die eben erwähnte Notiz in dem Sinne zu fassen, in welchem es in einer syrischen Legende (bei Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Acten persischer Märtyrer,* S. 45) heisst: ‚Und als das Reich Āthōr aufzuhören und die āthōrische Statthalterschaft nach göttlichem Richterschluss vernichtet zu werden begann, hörte die Regierung der Āthōrāje auf und die der Bābhlāje kam zur Herrschaft.‘ Hoffmann hat a. a. O., S. 182 ff. gezeigt, dass die Reminiscenzen an die assyrische Vergangenheit bei den syrischen Mönchen nicht ganz entschwunden waren.

Budge hat seiner Ausgabe eine Uebersetzung der boheirischen Stücke beigefügt, welche im Detail nicht immer als zuverlässig sich erweist, namentlich dort, wo Angelegenheiten des öffentlichen Lebens und Wandels berührt werden, über welche gerade die koptischen Papyrus des grossen Faijûmer- und Schmunerfundes so reichhaltige Aufschlüsse gegeben haben. Auf einzelnes sei hier hingewiesen. Das von uns zu wiederholten Malen behandelte Wort ϩⲏⲙⲉ : ϩⲏⲙⲓ (*Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer,* v, S. 57 ff.) finden wir S. 72 zweimal wieder, es wird von Budge einmal ‚income‘, das andere Mal ‚cost‘ übersetzt, während es deutlich das Fährgeld (ναῦλον) bedeutet. S. 102 ϩⲁⲛⲙⲁⲛⲁⲗⲟⲗⲓ ⲉⲩⲟⲓ ⲛⲛⲁⲧⲧⲩⲙⲟⲥⲓⲟⲛ heisst nicht ‚vineyards which could not be confiscated‘, sondern Weingärten, welche

vom δημόσιον (Grundsteuer) befreit waren. S. 5 wird von Skamandros, dessen Erwähnung ungemein interessant ist, gesagt, er sei ⲣⲉϥϣⲓⲛⲓ ⲛⲟⲩⲙⲏϣ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲙⲁⲅⲓⲁ, also ein ‚Zauberer gar sehr in der Magie‘ gewesen und nicht ‚who led many people astray‘. S. 29 befiehlt Dadianos den heiligen Georgios ϧⲉⲛ ⲟⲩϯⲙⲏ in den Tempel zu führen, also ‚mit Ehren‘ (τιμή) und nicht ‚into the courtyard (of the temple)‘. — Durch die mitgetheilten Texte wird unsere Kenntniss des koptischen Sprachschatzes bedeutend gefördert. Speciell auf die Ausdrücke ⲙⲁⲛⲕⲗⲁⲃⲓ und ⲕⲉⲗⲗⲁⲑⲓ oder ⲕⲟⲗⲗⲁⲑⲓ, welche auch in den koptischen Papyrus Erzherzog Rainer vorkommen (vgl. *Mittheilungen,* v, S. 48 und 32, wo sonach ‚ⲭ̅ⲛ̅ⲏ̅ ⲛⲕⲟⲗⲁⲑⲓ ϩⲓ ϩⲛⲉⲩ, 358 Krüge und Gefässe‘ zu übersetzen ist) möchte ich noch aufmerksam machen. Das ⲕⲟⲡⲥⲓ, mit welchem der ‚Mund‘ der Krüge verpicht war, ist doch wohl das griechische γύψος, Gyps.

Wien.

J. Krall.

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. Jos. Zubatý.

(Fortsetzung.)

9. Formen auf *-tanā̆* kommen in der Ṛksaṃhitā in 133 Belegen vor,[1] wovon 19, wo dieselben contrahirt erscheinen, abzuziehen sind (i, 13, 12. 110, 2. 161, 3. 8. iv, 34, 6. v, 55, 9. vii, 59, 5. viii, 47, 6. 10. 13. 54, 3. 67, 5. ix, 62, 29. x, 30, 7. 11. 53, 7. 63, 12. 76, 2. 100, 10). Die Endung lautet 102 mal auf *-tana*, nur 12 mal auf *-tanā* aus, doch lässt die Gebrauchsweise beider Varianten wenigstens einigermassen die alte Regel durchschimmern.

Die Form *-tana* treffen wir nach der allgemeinen Regel in der Pausa mit einer einzigen Ausnahme immer, nämlich 75 mal. So 69 mal im Ausgange eines hinteren oder selbständigen Stollens (z. B. *akṛṇotana* i, 110, 8, d. 161, 7, b, *acucyavītana* i, 37, 12, c, *ájagantana* x, 86, 22, b, *ajabhartana* x, 72, 7, d); immer, nämlich 21 mal, im Ausgange eines Vorderstollens (i, 156, 3, c. 161, 13, a. ii, 34, 5, c. 36, 3, a. v, 55, 4, c. 9, c. 61, 4, a. vi, 42, 2, a. ix, 4, 4, a. 101, 1, c. x, 36, 10, a. 53, 10, a. 76, 4, c. 8, a. 101, 5, a. 12, a. 132, 6, c. 179, 1, c — mit folgender Doppelconsonanz i, 20, 7, a. v, 87, 8. a. d). Vor der Cäsur einer Langzeile steht *-tana* 5 mal (in *gantana* vii, 23, 4, d, *juhótana* vii, 98, 1, b, *yātana* i, 165, 13, c, *sunótana* v, 34, 1, c; *dádhātana* | *dráviṇam* x, 36, 13, d); nur einmal lesen wir

[1] Avery 245 (wo zu ändern resp. zu ergänzen *itana* 3, *étana* 2, *bravītana* 2, *dadhātana* 11, *hinotana* 1, *sadatana* 1), 248, 253, 254, 256, 261, 267, 268.

hier *-tanā, aviṣṭanā* | *pāijavanásya kétum* vii, 18, 25, c. Vor einer Doppelconsonanz inmitten eines metrischen Ganzen möchte man natürlich auch *-tană* erwarten; die einzige hiehergehörige Stelle *ádhvaryavaḥ* | *kártanā çrúṣṭim asmāi* ii, 14, 9, a, bietet dem metrischen Zwange zu willen *-tanā*. — Gegen die allgemeine Regel, mitten im Verse vor einfacher Consonanz, steht *-tana* nur 7 mal: 2 mal bildet *-na* die unzweifelhafte vorletzte Senkung eines Achtsilblers (in *kartana* x, 175, 12, c, *citana* iv, 37, 7), sonst die metrisch variirende dritte Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede (in *itana* iii, 29, 9, b, *dhattana* i, 103, 5, b. v, 53, 13, b. x, 30, 14, c, *çāstana* x, 52, 1, a). Es liegt auf der Hand, dass die hohe Zahl der Belege mit *-tană* den mit *-tanā* gegenüber eine zufällige sein kann: in der Poesie eigneten sich diese in der Regel etwas ungefügigen Formen vor allem für den Ausgang eines metrischen Gebildes, wo dann natürlich *-tana* eintreten musste.

Die Form *-tanā* erscheint neben den schon erwähnten zwei Fällen noch 10 mal der allgemeinen Sprachregel gemäss inmitten des Verses vor einfacher Consonanz. Und zwar bildet die Endsilbe hier immer eine entschiedene Ausgangshebung, nämlich die vorletzte oder drittletzte Hebung einer Langzeile (*akṛṇotanā* i, 162, 11, a, *áyātanā* v, 54, 5, d, *ásastanā* i, 161, 11, c, *kartanā* vii, 48, 4, a, *dhātanā* vii, 47, 4, c, *hantanā* ii, 34, 9, d. vii, 59, 8, d; *bhajatanā* vii, 26, 21, c, *yuyótanā* viii, 18, 10, c, *sadatanā* ii, 36, 3, b).

10. Nun zu den Formen auf *-dhĭ, -hĭ*. Dieselben kommen in der Ṛksaṃhitā in 1026 Belegen vor,[1] darunter aber 164 mal mit dem folgenden vocalischen Anlaute zusammengezogen. Von den übrig bleibenden Belegen machen Belege mit *-dhī, -hī* einen verschwindenden Bruchtheil aus, nämlich 56, während *-dhi, -hi* 806 mal belegt ist. Schon aus dieser Zusammenstellung ersieht man, wie viel Boden die Formen auf *-dhi, hi* auf Unkosten der anderen gewonnen hatten: umsomehr erhellt dies daraus, wenn wir nachweisen können, dass die kurz auslautenden Formen sehr oft inmitten des Verses vor einfacher

[1] Avery 242 (*edhi* 16, *kṛdhí* 100, *bodhí* 32? *ihí* 64, *pāhí* 92 [zusammen], *gahi* 84, *çrīṇīhi* 1), 253, 255, 261, 271.

Consonanz, also in einer Stellung, wo die ursprünglichen Regeln ein -ī erforderten, zu treffen sind.

Formen auf -ĭ stehen ohne Ausnahme immer mitten im Verse vor einer Doppelconsonanz, im Ganzen 59 mal (z. B. in *addhi* x, 15, 12, d, *aviḍḍhi* ii, 24, 1, a, *ihí* i, 10, 4, a. viii, 4, 8, d. 12, d. 64, 4, a? 10, c. x, 14, 7, a). Mit einer einzigen leicht erklärlichen Ausnahme steht -*dhi*, -*hi* immer vor einer Pause: so immer im Ausgange eines hinteren oder selbständigen Stollens, im Ganzen 194 mal (z. B. in *aviḍḍhi* vi, 44, 9, d, *açnuhi* viii, 82, 6, c, *ihi* i, 72, 10, d. iii, 45, 1, d. ix, 64, 13, c. 107, 19, d. x, 18, 8, b. 33, 7, b. 37, d. 60, 7, d. 83, 5, d. 103, 12, b. 124, 5, d. 155, 2, d), ferner i, 25, 19 a ausgenommen immer im Ausgange eines vorderen Stollens (z. B. *ihi* vi, 54, 6, a. viii, 53, 5, a. x, 14, 8, c. 10, c. 30, 5, c. 53, 6 a *[ihi | jyótišmataḥ]*. 95, 2, c. 98, 1, a. 124, 1, a, im Ganzen 115 mal); endlich steht immer -ĭ vor der Cäsur einer Langzeile, mag dieselbe hinter der vierten (z. B. in *kṛdhi* vi, 23, 7, d. vii, 25, 5, c. x, 96, 11, d. 112, 10, c. 147, 5, a, im Ganzen 55 mal), oder hinter der fünften Silbe eingetreten sein (das letztere 34 mal, z. B. in *ihi* i, 104, 9, a. ix, 97, 33, d. x, 14, 7, a. 83, 7, a. 103, 12, c). Fälle, in denen regelrecht -*dhi*, -*hi* stehen sollte, gibt es in der Ṛksaṃhitā 458, in 457 von denselben steht es auch. Nur einmal steht -*dhī* im Ausgange eines Vorderstollens, *imám me varuṇa çrudhī | hávam adyā́ ca mṛḷaya* i, 25, 19, offenbar der alten stehenden Formel *çrudhī́ hávam* (i, 2, 1, c. 10, 9, a. 45, 3, d. 142, 13, c. ii, 11, 1, a. v, 24, 3, a. vi, 21, 10, c. 45, 11, c. vii, 22, 4, a. viii, 6, 18, c. 74, 11, c. 95, 4, a. x, 148, 5, a) zu Willen.

Freilich steht -*dhi*, -*hi* sehr oft auch, wo man -*dhī*, *hī* erwarten sollte, inmitten eines metrischen Ganzen vor einfacher Consonanz, nämlich nicht weniger als 349 mal. Immer steht es in den unzweifelhaften Schlusssenkungen, so in der letzten Senkung eines Achtsilblers 18 mal (i, 15, 3, a. 25, 21, a. 91, 15, c. ii, 32, 6, d. 41, 17, d. iv, 32, 20, a. v, 25, 3, c. vii, 55, 1, c. 75, 12, a. viii, 12, 33, b. 13, 5, a. 45, 19, a. ix, 11, 9, b. 67, 23, c. 24, b. c. 26, c. 27, c), 41 mal in der fünften Silbe desselben Versmasses (z. B. in *aṅgdhi* ix, 5, 10, b, *aviḍḍhi* iv, 31, 12, a, *ihi* i, 80, 3, a. v, 16, 5, a. 35, 8, a. viii, 61, 7, a. x, 60,

7, d) in der letzten Senkung einer Jagātīzeile (*cikiddhi* ii, 43, 3, c, *didīhi* iii, 3, 7, 6, *yuyodhi* vi, 48, 10, c. ix, 104, 6, e, *çagdhi* ii, 2, 12, d), 83 mal in der vorletzten Senkung einer Langzeile (z. B. in *addhi* iii, 35, 3, d, *ihi* x, 18, 1, a. 84, 3, 6, *upamimīhí* i, 84, 20, c, *gṛṇīhi* i, 48, 14, c. ii, 9, 4, 6). Nie wählten die vedischen Sänger *-dhī, -hī* in der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede, wozu sie in den Hymnen des Ṛgveda 33 mal Gelegenheit hatten (i, 61, 13, a. 104, 9, d. iii, 1, 15, c. 6, 6, d. 30, 6, d. 21, a. 31, 20, b. d. 47, 2, d. iv, 2, 20, c. 3, 4, c. v, 42, 9, a. 43, 5, d. vi, 10, 7, a. 17, 3, c. 46, 8, c. vii, 16, 6, c. 10, b. 17, 3, b. 18, 2, d. 18, d. 28, 1, d. viii, 48, 6, b. 61, 6, c. ix, 84, 1, d. 94, 5, b. 108, 9, b. x, 14, 5, a. 51, 5, c. 73, 11, c. 87, 7, a. c. 131, 2, c): natürlich nie in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile, in der überhaupt die Länge sorgfältig vermieden wurde (ii, 11, 17, b. iii, 19, 5, d. vi, 44, 17, a. 47, 10, d. viii, 96, 8, c. 53, 4, a. x, 47, 8, a). Nachdem das Vorwiegen der kurz auslautenden Formen für den vedischen Sprachgebrauch so unzweifelhaft feststeht, ist der im Verse vorkommenden Kürze *-dhĭ, -hĭ* keine allzugrosse Bedeutung für rhythmische Fragen beizulegen: finden wir ja manchmal die Kürze in unzweifelhaften Ausgangshebungen (ii, 26, 2, a: *yájasva vīra* | *prá vihi manāyatáḥ,* iii, 10, 2, c: *gopá ṛtásya* | *dīdihi sué dáme?* vii, 1, 3, a: *préddho agne* | *dīdihi puró naḥ,* vii, 25, 2, c: *āré tám çáṃsam* | *kṛṇuhi ninitsóḥ,* ix, 91, 4, b: *punāná inda* | *ūrṇuhi ví vájān*). Nichtsdestoweniger sollen unsere Formen auch im weiteren Verlaufe dieser Studie Berücksichtigung finden.

Die lang auslautenden Formen auf *-dhī, -hī* sind — i, 25, 19, a ausgenommen — auf die Stellung im Inneren eines metrischen Gebildes vor einfachen Consonanten beschränkt, und zwar bildet *-dhī, -hī* von den 55 hieher gehörigen Stellen in 31 unzweifelhafte Ausgangshebungen. So die sechste Silbe eines Achtsilblers (in *açnuhī* viii, 45, 22, c, *jahí* viii, 45, 40, b. ix, 61, 26, b, *çṛṇudhí* viii, 84, 3, b, *çṛṇudhī* iv, 9, 7, c. viii, 3, 18, d. 52, 8, d, *çṛṇuhí* i, 82, 1, a, *çrudhí* i, 2, 1, c. 10, 9, a. 142, 13, c. v, 24, 3, a, *çrudhī* i, 26, 5, c. 45, 3, d. 5, b. ii, 6, 1, c. vi, 45, 11, c. viii, 6, 18, c. 74, 11, c, *hinuhī*

vi, 45, 13, c), die vorletzte Hebung einer Langzeile (in *kṛdhí* vi, 51, 13, c?[1] *kṛdhī* iii, 1, 19, d. 4, 2, c. vii, 27, 5, a. 42, 5, b. 77, 4, b. x, 22, 15, d, *jahí* vi, 44, 17, d, *dīdihī* iii, 54, 22, d, *çrudhí* i, 133, 6, a), einmal — gegen die 7 oben angeführten Stellen mit kurzem *-hi* — in der drittletzten Hebung einer Langzeile (*jahí vŕšṇiāni* | *kṛṇuhí parācáḥ* vi, 25, 3, d). Auch für die übrigen Belegstellen von *-dhī, -hī* ist bei der Seltenheit der lang auslautenden Formen wahrscheinlich, dass sie metrischen Rücksichten zu verdanken sind; es kommen noch vor die Formen *kṛdhí* (9) *jahí* (3) *viddhí çagdhí* (2) *çṛṇudhí çrudhí* (8).

11. Imperativformen 2. Ps. Sg. auf *-ă* kommen in der Ṛksaṃhitā in 1365 Belegen vor.[2] Wir bemerken gleich, dass diese Zahl nicht ganz correct sein mag. Von etwaigen Uebersehen, die uns gerade so wie Prof. Avery in den unten nachgewiesenen Fällen haben passiren können, abgesehen, lässt sich nicht immer die 2. Ps. Imp. ganz genau von conjunctiven Formen auf *-ā* scheiden (vgl. ob. S. 152), ausserdem beschert uns diesmal der Zufall noch mit anderen Homonymien (*áva, ásya asya, dhánva*). Doch glauben wir hoffen zu dürfen, die etwaige Differenz würde zu gering ausfallen, um an den nun auszuführenden Factis etwas Erhebliches zu ändern.

Von den 1365 Belegen sind 141 abzuziehen, wo unsere Formen mit einem folgenden Vocale zusammengezogen sind. Sonst erscheinen Formen auf *-ā* 414 mal, Formen auf *-ă* 808 mal, ausserdem 2 mal das räthselhafte *bhara*◡ vi, 46, 5, a. viii, 98, 10, a, beidesmal am Schlusse eines Vorderstollens vor einem Vocale.

Der Mehrzahl der Stellen, wo unsere Formen in der Saṃhitā vorkommen, nach wurde in Bezug auf dieselben die alte Regel zu einem gewissen Grade eingehalten, obwohl es auch nicht an Aus-

[1] Der Vers ist jedenfalls als eine Verbindung eines Achtsilblers mit einem viersilbigen Zusatz zu betrachten: *daviṣṭham asya satpate* | *kṛdhí sugám*.

[2] Avery S. 243 (*piba* 108, *gṛhāṇá* 1, *árša* 38, *áva* 36, *kara* 2, *tápa* 6, *dhánva* 11, *bhára* 119, *rákša* 24, *sána* 6, *tira* 11, *mṛḷá* 19, *sṛjá* 27, *asyá* 7, *tūrya* 1, *rāya* 1 zu erg. und zu corrig., *gama, vena* zu streichen), 257, 262 (fehlt *paršā* 1), 265 (*panayā* 1, *mandayā* 1 zu erg., *dharšaya, paraya, mardaya* zu str.), 269, 271, 274 (*vājáya* 1, *çravasya* zu streichen).

nahmen, vor Allem zu Gunsten der kurz auslautenden Form, fehlt. Von den 808 Belegstellen von Formen auf *-a* entsprechen 632 der allgemeinen Sprachregel, nur 176 stehen im Widerspruche mit derselben, von den 414 Belegstellen mit *-ā* sind regelrecht 392 gegen 22, die gegen die Regel verstossen.

Die kurz auslautenden Formen erscheinen zunächst vor einer Doppelconsonanz, zusammen 18 mal (so *áva tvā́m* viii, 36, 2, a, ähnlich i, 36, 9, d. 40, 1, a. 79, 6, d. 114, 10, d. iii, 35, 3, b. 56, 6, b. vi, 22, 8, d. 46, 12, d. 75, 1, c. 77, 4, c. vii, 101, 1, a. viii, 32, 19, a. 20, a. 36, 2, a. x, 85, 22, c. 87, 9, b. 127, 6, b), ungerechnet Fälle, wo die Doppelconsonanz nach einer unvollständigen Pause steht, wie z. B. i, 48, 2, c. 84, 4, c. iii, 19, 3, b. 21, 1, d. 37, 6, a. 48, 1, c. 53, 14, c. u. s. ö. Allerdings steht 13 mal (recte 7 mal) *-ā* auch vor einer Doppelconsonanz, offenbar überall dem starken Ictus zu Willen: i, 103, 3, d: *áryaṃ sáho | vardhayā dyumnám indra,* ii, 11, 21, c = 15, 10, c = 16, 9, c = 17, 9, c = 18, 9, c = 19, 9, c = 20, 9, c: *çíkšā stotṛ́bhyaḥ* |, iii, 10, 8, c: *bhávā stotṛ́bhyaḥ* |, ix, 4, 2, a: *sánā jyótiḥ sánā súar,* ix, 69, 5, a: *bhávā dyumnī́* |, ix, 156, 5, c: *bódhā stotré váyo dádhat,* x, 42, 1, b: *bhūšann iva | prá bharā stómam asmāi.* — In der vollen Pause, im Ausgang eines hinteren oder selbständigen Stollens, steht immer, u. z. 299 mal, *-a* (z. B. *aja* i, 42, 3, c, *arca* x, 112, 9, d, *arša* ix, 87, 1, b. 6, d. 96, 8, b. 21, b. 97, 25, b). Ebenso fast immer in der unvollständigen Pause. Im Ausgange eines Vorderstollens finden wir 135 mal *-ă* (z. B. *arca* x, 89, 3, a, *arša* ix, 86, 3, a, *ava* i, 7, 4, a. v, 33, 7, a? viii, 80, 4, a. *iccha* vi, 47, 10, a); fast ohne Ausnahme steht *-ă* vor der Cäsur einer Langzeile, 49 mal in Fünfsilblern (z. B. *arca* x, 76, 5, d, *arša* ix, 97, 15, d. 17, a. 51, a. 109, 3, b, *açāna* iii, 21, 1, d), 131 mal in Viersilblern (z. B. *arša* ix, 96, 16, b, *ava* vi, 41, 5, d. viii, 70, 6, c. x, 80, 7, c, *iuha* x, 85, 21, c). Nur in folgenden Versen finden wir *-ā* selbst vor einer unvollständigen Pause: *prá sū́ tirā | çácībhir yé ta ukthínaḥ* viii, 53, 6, c, *bhṛtíṃ ná bharā* (1. Ps. Sg.?) | *matíbhir jújošate* ix, 103, 1, c, *ví šū́ muñcā | sušnvúšo manī́šām* x, 94, 14, c vor der Cäsur einer Langzeile, ferner *asmákam ít suté raṇā | sám índubhiḥ* viii, 12, 17, c,

dyumántam çúšmam á bharā | *suarvídam* ix, 106, 4, c, *yajñéšu citrám á bharā* | *vívakšase* x, 21, 4, d vor einem viersilbigen Zusatze (vgl. oben ii, S. 316).

Inmitten eines Verses vor einfacher Consonanz steht *-ă* wie gesagt nur 176. Immer steht natürlich *-a* in unzweifelhaften Ausgangssenkungen. So in der siebenten Silbe eines Achtsilblers (*mimikša* ix, 107, 6, c, *rakša* ix, 114, 3, d. 4, b, *harya* viii, 44, 2, c), in der fünften Silbe desselben Versmasses (*asya* vi, 51, 13, c, *gaccha* x, 155, 1, b, *jinva* viii, 32, 7, c, *tištha* 1, 42, 4, c, *dhāva* ix, 49, 4, b, *mṛḷa* ix, 66, 30, c, *yaccha* iii, 51, 11, b, *ruja* x, 87, 25, d, *roha* ix, 63, 22, c, *vardha* ix, 61, 23, c, *sṛja* i, 23, 23, d. x, 9, 9, d), in der letzten Senkung einer Jagātīzeile (*yaccha* i, 102, 3, d), in der vorletzten Senkung einer Langzeile (*arca* x, 148, 3, a, *ava* i, 102, 3, a. x, 38, 1, d, *jínva* iii, 15, 6, a, *tíšṭha* x, 95, 1, a, *tišṭha* i, 102, 5, c. x, 103, 5, d, *páçya* viii, 100, 4, a, *paçya* x, 87, 10, a, *rakša* x, 87, 9, a, *roha* i, 56, 2, d, *vidhya* x, 87, 17, d, *vinda* vii, 13, 3, c. 18, 18, b, *sīda* ii, 23, 1, d. vi, 15, 16, b, *sedha* vi, 47, 29, d, *harya* i, 57, 4, b. 144, 7, a, x, 122, 2, a). Immer steht nur *-ă* in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (*ava* iii, 32, 12, c, *píba* x, 116, 7, d, *bhava* x, 18, 11, c, *vada* viii, 51, 3, a). In der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede gebrauchen die vedischen Sänger bald die Kürze, bald die Länge: die erstere finden wir 37mal (i, 44, 9, c. 48, 12, a. 92, 14, c. 94, 3, c. 104, 6, b. 113, 19, d. 125, 3, c. d. ii, 3, 11, c. 33, 4, c. iii, 6, 9, d. 54, 11, d. iv, 3, 14, c. 4, 2, d. 3, a. 14, c. 46, 12, c. v, 83, 7, a. vi, 19, 6, a. 7, b. 31, 5, d. vii, 41, 3, c. 104, 22, d. viii, 19, 15, a. 32, 8, a. ix, 75, 5, d. 96, 8, d. 21, c. 16, d. 18, d. 19, d. 110, 1, a. x, 45, 10, b. 59, 10, a. 103, 12, c. 142, 6, c. 150, 3, c), die Länge dagegen 32mal (in *īrayā* x, 98, 8, d, *prá carā* i, 91, 19, d. vii, 31, 10, c [SS. *cara*]. viii, 48, 6, d, *janáyā* x, 53, 6, d, *jambháyā* ii, 23, 9, d, *tarpáyā* i, 54, 9, c, *dhánuā* ix, 97, 3, c, *pāyáyā* iii, 57, 5, d, *pārayā* 1, 189, 2, a, *á bhajā* x, 112, 10, d, *á bharā* ii, 30, 10, d. iii, 54, 15, d. iv, 20, 10, a. v, 4, 5, d. x, 42, 1, d [vor Doppelconsonanz], *prá bharā* i, 61, 12, a. 140, 1, b, *mandayā* iii, 30, 20, a,

mṛḷáyā viii, 48, 8, a. x, 59, 6, d, *randhayā* i, 51, 8, b. 132, 4, f. vi, 19, 12, b, *vardháyā* vi, 49, 10, b, *vardhayā* i, 103, 3, d [vor Doppelconsonanz]. 190, 1, b, *á vahā* i, 31, 17, c, *vāsayā* i, 140, 1, c, *vyathayā* vi, 25, 2, b, *nī šadā* ii, 36, 4, b, *sādáyā* x, 35, 10, b). An sonstigen Versstellen kommen Formen mit *-ă* vor einfacher Consonanz noch 98mal vor.

Formen mit *-ā* kommen wie gesagt mit einigen Ausnahmen nur im Innern eines Verses vor einfacher Consonanz vor. Stellen, wo dieselben vor einer Doppelconsonanz oder vor einer unvollständigen Pause stehen, haben wir schon angeführt; es erübrigen nur noch 3 Stellen, wo dieselben, entschieden im directen Gegensatz mit dem wirklichen Sprachgebrauche und nur dem Metrum zu Willen, vor Vocalen erscheinen: *mātúr ná sīm | úpa sṛjā iyádhyāi* vi, 20, 8, *índra sómam pibā imám* viii, 17, 1, *ukthéšu raṇayā ihá* viii, 34, 11. Selbstverständlich steht *-ā* vor allem in den unzweifelhaften Ausgangshebungen.[1] So immer in der vorletzten Hebung einer Langzeile (in *kirā* ix, 81, 3, a, *carā* viii, 25, 21, c, *pāyayā* ii, 37, 6, d, *prušā* x, 77, 1, a, *bharā* i, 63, 9, c. x, 42, 3, d, *bhavā* i, 76, 2, b. vii, 54, 1, b. ix, 88, 7, c. 96, 11, d. x, 83, 7, a, *randhayā* iii, 53, 14, d, *vartayā* ii, 23, 7, c, *vahā* i, 44, 1, c, *sādháyā* i, 94, 3, a, *sādhayā* i, 94, 4, c, *sṛjā* vii, 86, 5, a. x, 120, 3, c), die eben in der Anmerkung hervorgehobenen Stellen abgerechnet immer in der drittletzten Hebung einer Langzeile (in *acā* v, 83, 8, a, *ajā* vi, 25, 9, a, *arcā* iii, 54, 2, a. v, 85, 1, a, *aršā* ix, 85, 4, c. 8, a. 97, 6, a. 49, a, *ávā* viii, 13, 25, c,[2] *avā* i, 102, 4, b. vii, 41, 3, b, *icchá* x, 10, 14, c, *īrayā* viii, 96, 11, b, *kšayáyā* iii, 46, 2, d, *carā* ix, 82, 4, c, *cikitsā* i, 91, 23, d. vi, 47, 20, c, *janáyā* ix, 97, 36, d, *jayā* viii, 15, 6, c, *tirā* x, 59, 5, b, *tiš-*

---

[1] Ausnahmen sind uns bekannt nur folgende, wovon durch das Prātiçākhyam iii, 25, 2, c nicht verbürgt ist (vgl. Benfey ii, 71, 72): *sáṃ rāyā́ bhū́yasā sṛja mayobhúnā* iii, 16, 16, c, *sá no devā́ᵕ | éhá vaha purukšo* iii, 25, 2, c, *ávyo vā́re | pári dhāva mádhu priyám* ix, 86, 48, b, *ójaḥ kṛšva | sáṃ gṛbhāya tué ápi* x, 44, 4, c (im Prāt. wegen der scheinbaren Position *tvé* nicht angeführt), *jyótišmataḥ | pathó rakša dhiyā́ kṛtā́n* x, 53, 6, b.

[2] *dhukšásva pipyúšīm išam | ávā ca naḥ?*

ṭhā v, 28, 3, d. x, 16, 3, d, *dīdhayā* iii, 38, 1, a, *dīyā* v, 83, 7, b. x, 103, 4, a, *dhanuā* ix, 75, 5, a. 97, 17, c, *píbā* x, 104, 1, d, *pibā* i, 104, 9, b, *barhayā* vii, 31, 12, c, *bhajā* vii, 27, 1, d, *bharā* i, 57, 3, b. 64, 1, b. iii, 29, 3, a. vii, 20, 7, d. 77, 4, c. viii, 13, 5, c. x, 83, 3, b. 113, 10, a, *bhavā* v, 24, 1, b. vi, 25, 7, b. x, 69, 4, c, *madā* x, 63, 3, d, *mahayā* i, 52, 1, a. vii, 23, 1, b. 96, 1, c, *mucā* i, 177, 4, d. vi, 40, 1, b, *mṛṇā* vi, 44, 17, d, *yajā* iii, 17, 5, c. 25, 1, c, *rakšā* x, 87, 20, b, *radā* i, 61, 12, a, *randhayā* vii, 30, 2, d, *rujā* iii, 30, 16, c, *varivasyā* ix, 96, 3, d, *vahā* vii, 1, 24, b. 10, 4, b. *viçā* viii, 48, 15, b, *çikšā* x, 42, 2, a, *suvā* iii, 56, 6, c, *sṛjā* [vi, 20, 8, d]. 36, 4, a, *siā* ix, 95, 5, b, *svadayā* x, 110, 2, b, *haryā* x, 70, 1, b, *haršayā* viii, 15, 13, c). Auch die sechste Silbe von Achtsilblern, soweit uns ihre Bildung klar ist, hat immer nur *-ā:* so in *avā* iii, 62, 8, b. v, 35, 7, c. vi, 46, 11, b, *īrayā* ix, 102, 3, b, *gamayā* x, 152, 4, d, *codayā* ix, 50, 1, c, *janayā* viii, 13, 7, a, *jáyā* viii, 89, 4, d, *drávā* viii, 4, 8, d. 17, 11, c. 64, 12, c, *dravā* viii, 4, 12, d. 64, 10, c, *drāváyā* viii, 4, 11, a, *panayā* v, 20, 1, d [*píbā* viii, 17, 1, b], *bhajā* x, 85, 29, b, *bharā* vi, 42, 4, b. vii, 32, 7, d, *bhavā* i, 40, 1, d, *mahayā* iii, 24, 4, b, *mradā* vi, 53, 3, c, *yajā* vi, 16, 2, b, *yavayā* i, 5, 10, c. x, 102, 3, d. 152, 5, d [*raṇayā* viii, 34, 11, b], *ramáyā* v, 52, 13, d, *rocayā* ix, 8, 6, c, *vartáyā* x, 156, 3, c, *vartayā* iv, 32, 15, c, *vardhayā* iii, 29, 10, d. viii, 6, 32, c. ix, 40, 5, c, *vāpayā* x, 16, 13, b, *veçayā* i, 176, 2, a, *sánā* ix, 4, 2, a. 9, 9, c, *sādayā* i, 45, 9, d, *sādhajā* ix, 9, 8, b.

Die Stellen, wo sonst Formen auf *-ā* stehen, werden wir grösstentheils noch zu besprechen haben; es sind dies die Imperative *ájā* (2) *ajā árcā* (10) *áršā* (2) *ávā* (9) *avā ucchá ucchā* (3) *urušyá* (4) *kšárā* (2) *gātuyá gūrdhayā jambháyā jínvā* (2) *jóšā tápā* (3) *tíšṭhā* (5) *tišṭhā tṛmpá daçasyá* (3) *dhánuā dhāráyā namasyá* (4) *paršā pāráyā* (2) *píbā* (38) *pibā pṛcchā bódhā* (5) *bodhayā bhajā bhárā* (3) *bhávā* (32) *bhavā mṛḷá* (9) *yácchā* (4) *yájā* (4) *yāváyā* (2) *yójā* (5) *yodháyā rákšā* (17) *ráṇā rádā* (2) *rujá vadā várdhā* (2) *váhā* (2) *vahā* (2) *vṛçcá* (2) *vocā* (2 mal; 1. Ps?) *çáṃsā* (2) *çaṃsā çíkšā* (11) *çócā* (3) *çocā* (2) *çrāváyā sadā sánā* (3) *sárā sādáyā* (2) *sádhā sṛjá* (3) *sṛjā sédhā svāpayā.*

12. Eine im Veda sehr seltene Form ist die 1. Ps. Sg. Perf. Act. auf *-ă*. Wir finden sie in der Ṛksaṃhitā in 35 Belegen,[1] eine Zahl, die jedenfalls schwerlich irgend eine verlässliche Untersuchung auf unsere Frage hin zulässt. Einer solchen Untersuchung entziehen sich noch 6 Belegstellen, wo unsere Formen mit dem folgenden Vocale zusammengeschmolzen sind (i, 120, 6. ii, 14, 10. x, 38, 5. 79, 4. 83, 7. 149, 5); sonst kommt unsere Form 25mal mit kurzem, 4mal mit langem Auslaute vor.

Der kurze Auslaut steht nun 20mal vor einer Pause, also im Einklange mit den allgemeinen Sprachregeln. So im Ausgang eines Hinterstollens (*āsa* x, 61, 18, d, *cākana* i, 51, 8, d. 120, 10, c, *ciketa* ii, 14, 10, d. viii, 2, 17, c, *jagrábha* viii, 6, 10, b, *babhūva* x, 125, 8, d, *viveça* x, 125, 6, a, *çiçvaya* x, 43, 2, b), im Ausgang eines Vorderstollens (*abhidudróha* i, 23, 22, c. x, 9, 8, c, *ása* vii, 104, 14, a, *dīdhaya* x, 32, 4, a, *papana* viii, 2, 17, a, *rārana* ix, 107, 19, a. x, 86, 12, a), vor der Cäsur einer Langzeile (*abhím āsa* | *tvákšasā vīríeṇa* iv, 27, 2, b, *veda* x, 27, 3, a. 108, 4, a. 10, a). Im Inneren des Verses vor einfachen Consonanten steht *-a* 5mal; einmal in der vorletzten Senkung eines Jagatīstollens (*anāha* viii, 48, 5, b), 4mal in der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede, ein Umstand, der darauf hinweisen mag, dass die kurz auslautende Variante überhaupt die üblichere gewesen (*sugá apáç* | *cakara vájrabāhuḥ* i, 165, 8, d, *tatápa* vii, 104, 15, b, *mimaya* ii, 29, 5, a, *çuçrava* i, 109, 5, b).

Die lang auslautende Doublette steht in allen 4 Stellen der Regel gemäss im Inneren des Verses vor einfacher Consonanz. Unzweifelhafte Hebungen bildet die Endung vii, 88, 5, d: *sahásradvāraṃ* | *jagamā gṛháṃ* te, 89, 3, b: *pratīpáṃ jagamā çuce*. Nicht ganz sicher ist dies x, 18, 14, c: *pratícīṃ jagrabhā vácam;* der Vers ist jedoch ein Çloka späterer Form, und dieser begünstigt in den Vorderstollen

[1] Avery 249 (*rārana* 2, *véda* 4, ausserdem *anāha* 1, *dīdhaya* 1 zu ergänzen) und 272. Da übrigens die 1. und 3. Ps. Sg. lautlich sehr oft zusammenfallen, mag diese Zahl nicht ganz richtig sein: so könnte z. B. *jujoša* iv, 24, 5 oder *vavanda* vi, 63, 3 am Ende auch hieher gehören.

den Ausgang ◡ — — ⏑. — Ausserdem steht die Länge VIII, 45, 35, a: *bibháyā hí tuávataḥ.*

13. Auch die zweite Ps. Sg. Perf. Act. hat eine Endung mit schwankender Auslautsquantität, wenngleich der lange Auslaut bei derselben äusserst selten erscheint. Diese Formen kommen in der Ṛksaṃhitā 166mal vor,[1] 22mal mit einem folgenden Vocale zusammengezogen, 137mal als *-tha*, nur 7mal als *-thā.* Schon daraus ist ersichtlich, wie geläufig die kurz auslautende Form der anderen gegenüber war.

Formen auf *-tha* stehen immer (103mal), wo die Sprachregeln dieselben fordern. So vor einer Doppelconsonanz inmitten des Verses (*dādhártha* VII, 99, 2, d, *papráthа* VI, 17, 7, a), im Ausgange eines Hinterstollens (z. B. *ājagántha* X, 45, 2, d, *ābabhū́tha* X, 84, 5, d, *ávitha* I, 131, 5, c. II, 13, 9, b. VIII, 3, 9, d, *āvitha* I, 51, 5, d. VIII, 46, 11, d, im Ganzen 59mal), im Ausgange eines Vorderstollens (z. B. *ávitha* I, 131, 5, b. VIII, 3, 12, a. 68, 10, c, *āvitha* VIII, 37, 6, a, sonst noch 15mal), 33mal vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. *āvitha* I, 53, 10, a. 54, 6, a, *cakártha* II, 13, 11, d, VIII, 100, 6, b, *cakartha* I, 165, 7, a. III, 1, 1, b. X, 73, 7, c). Ausserdem steht *-tha* noch 24mal gegen die alte Regel im Innern des Verses vor einfachen Consonanten; wir heben hervor *cakártha* IV, 30, 8, b. 32, 11, b, *jaghantha* I, 80, 4, b. VIII, 6, 14, b, *tatantha* VI, 16, 21, c, *pīpetha* VIII, 50, 6, d, *babhū́tha* VIII, 98, 5, b, wo *-tha* überall die fünfte Silbe eines Achtsilblers bildet, und *yáthā dūtó* | *babhū́tha havyavā́hanaḥ* VIII, 23, 6, c.

Die lang auslautende Form *-thā* steht wie gesagt 7mal, immer nur im Innern des Verses vor einfacher Consonanz. Die Endung bildet unzweifelhafte Ausgangshebungen in *udárithā* II, 9, 3, c, *jaganthā* X, 180, 2, b, *niṡasátthā* VIII, 48, 9, b (die drittletzte Hebung in Langzeilen); *yénā samudrám ávithā* | *tám īmahe,* VIII, 12, 2, c, *mádemade vavakṡithā* | *sukṛ́tvane* VIII, 13, 7, c? — Dem Metrum wird *-thā* auch in den übrigen zwei Belegstellen zu verdanken sein: *vétthā hí vedho ádhvanaḥ* VI, 16, 3, a und *vétthā hí nírṛtīnām* VIII, 24, 24, a.

---

[1] AVERY 249 (*babhū́tha* 20, *nimetha* 1), 272.

14. Sehr selten sind in der 3. Ps. Sg. Perf. Act. Formen auf -*ā*. Diese Form erscheint in der Ṛksaṃhitā 619 mal,[1] 43 mal mit folgendem Anlaute zusammengezogen; Formen auf -*a* stehen nun 555 mal, und zwar 414 mal regelrecht vor einer Pause oder vor Doppelconsonanz, 141 im Innern der Verse vor einfacher Consonanz, und nur 21 mal, immer im Innern eines Verses vor einfacher Consonanz Formen auf -*ā*.

Die kurz auslautende Form steht im Innern des Verses vor Doppelconsonanz (*tastámbha dyā́m* i, 67, 5, b, *dādhā́ra kšémam* i, 66, 3, a, *pupóša prajā́ḥ* iii, 55, 19, b), sowie immer vor einer Pause: so im Ausgang eines hinteren oder selbständigen Stollens 192 mal (z. B. *ājagā́ma* x, 165, 1, b, *ājabhā́ra* vii, 33, 10, d, *āna* x, 55, 5, d), im Ausgang eines Vorderstollens 98 mal (z. B. *ājagā́ma* x, 28, 1, a, *ātatā́na* vii, 47, 4, a, *ātutóda* x, 16, 6, a), sowie vor der Cäsur einer Langzeile (121 mal, z. B. *anuvéda* i, 164, 18, a, *ātatā́na* x, 88, 3, d, *ānaṃça* iv, 23, 2, b. viii, 24, 17, c). Im Inneren des Verses vor einfachen Consonanten steht -*a* zunächst in unzweifelhaften Ausgangssenkungen, so 32 mal in der fünften (z. B. *ānáṃça* viii, 68, 8, b, *ānāça* vi, 16, 26, c? *cakā́ra* i, 80, 1, b), 1 mal in der siebenten Silbe eines Achtsilblers (*āça* viii, 47, 6, c), 22 mal in der vorletzten Senkung einer Langzeile (z. B. *āsa* v, 44, 2, d. 53, 1, b. x, 83, 2, a. 124, 6, a, *ā́sa* vii, 1, 2, c, *āha* x, 49, 7, c); auch in der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede steht immer, 11 mal, nur -*ă* (i, 48, 8, a. 145, 4, d. vi, 10, 3, b. 23, 5, a. viii, 19, 5, b. 21, 9, d. 23, 15, c. 29, 6, a. ix, 74, 2, d. x, 31, 10, d. 79, 6, d).

Die lang auslautenden Formen auf -*ā* stehen, fast nur *védā* ausgenommen, nur in der drittletzten Hebung einer Langzeile (*ā́pā* v, 45, 6, d, *ā́hā* ix, 70, 9, d, *cakartā* x, 67, 6, b, *jagāmā* i, 145, 1, a, *jabhārā* x, 5, 5, b. 181, 1, d, *tatānā* x, 111, 4, c, *vavarhā* ii, 23, 13, d, *vibabhā́jā* vii, 18, 24, b, *vivyācā* x, 111, 2, d, *védā* i, 31, 5, c, *sasādā* v, 1, 5, d. vi, 1, 6, b); ja, einmal erscheint selbst hier -*ă*, viii, 29, 2, a : *yónim éka* | *ā́ sasāda diótanaḥ*, wiewohl es am Ende

[1] Avery 250 (*ā́pa* 10, *tatā́na* 16, *dādhā́ra* 19, *babhañja* 1, *vivyāca* 4, *véda* 64; *jahā́* wird hier wohl zu streichen sein) und 272.

nicht unmöglich ist, mit der Saṃhitā *dyótanaḥ* zu lesen. An sonstigen Versstellen finden wir nur *védā,* im Ganzen 7mal (I, 25, 7, a. 8, c. 9, c. IV, 8, 2, a. V, 12, 3, c. VI, 42, 3, c. VIII, 61, 12, c); ganz vereinzelt ist *vavrā́jā sīm* | *ánadatīr ádabdhāh* III, 1, 6, a, wo man den Umstand nicht übersehen möge, dass ein Enklitikon folgt.

15. Die zweite Ps. Pl. Perf. Act. auf -ă kommt in der Ṛksaṃhitā 46mal, oder, falls wir wie billig den Refrain VIII, 34, 1—15, d, nur als eine Belegstelle rechnen wollen, 32mal vor.[1] Einmal finden wir Contraction (bei *vidá* I, 156, 3, a), 38 (resp. 24)mal *-a,* nur 7mal *-ā.* Die kurz auslautende Variante steht 20mal regelrecht, vor Pause und Doppelconsonanz, 18 (recte nur 4mal) im Innern des Verses vor einfachen Consonanten. Vor Doppelconsonanz steht *-a,* I, 39, 9, b: *dadá pracetasaḥ;* im Ausgange eines hinteren oder selbständigen Stollens steht *-a* 13mal (*ānaçá* III, 60, 1, d. X, 62, 1 b, *ānaça* III, 60, 2, d, *āyayá* I, 168, 6, b. VI, 61, 1, b, *ūšá* IV, 51, 4, d, *cakrá* I, 165, 11, b, *dadhá* VIII, 27, 19, b, *nišedá* IV, 35, 8, b, *babhūvá* VI, 51, 6, d, *yayá* V, 61, 2, b, *vicakrá* IV, 35, 4, b, *çaçāsá* II, 29, 5, b), im Ausgange eines Vorderstollens 3mal (*ānaça* | *çrušṭí* IV, 36, 4, c, *vida* V, 55, 2, a, *seda* VII, 59, 7, c), vor der Cäsur einer Langzeile 3mal (*cakra* IV, 36, 4, a. VII, 56, 23, a, *vicakrá* IV, 35, 2, d). Einmal finden wir abweichend vor der Cäsur *-ā: yátrā naç cakrā́* | *jarásaṃ tanū́nām* I, 89, 9, a. — Vor einfachen Consonanten im Innern des Verses steht *āvá* VIII, 7, 18, a, *yayá* VIII, 34, 1—15, d, *yemá* VIII, 27, 20, b, *çeka* V, 61, 2, b.

Die lang auslautende Form erscheint — den eben angeführten Vers I, 89, 9, a ausgenommen — nur im Verse vor einfachen Consonanten. Und zwar bildet die Endung 3mal entschiedene Ausgangshebungen (*táṃ vā́jaṃ citrám* | *ṛbhavo dadā naḥ* IV, 36, 9, d, *candrávad rā́dho* | *maruto dadā nāḥ* V, 57, 7, b, beidesmal imperativisch, und *ápaç cin ní dadhā́ padám* VIII, 102, 14, c), 3mal die zweite Verssilbe (*vidā́ kā́masya vénataḥ* I, 86, 8, c, *vidā́ devā aghā́nām* VIII, 47, 2, a, *vidā́ cin nú* | *mahā́nto yé va évāḥ* V, 41, 13, a).

[1] Avery 251 (*anaja, anāha* zu streichen, *āvá* 1, *dadhá* 2, *yemá* 1 zu ergänzen).

16. Die dritte Ps. Sg. Med. auf *-tă* kommt nach Avery (S. 240, 241, 247, 252—257, 259—262, 264, 266, 268, 271, 273—275) in der Ṛksaṃhitā in 327 Belegen vor. Aber nur vier Belege sind uns bekannt, wo der Auslaut lang ist: *ávṛnītā* ii, 33, 13, c, *avṛṇītā* vii, 33, 2, d, *āírayatā* viii, 19, 24, a, *īçatā* x, 25, 7, d. Ueberall handelt es sich um eine entschiedene Ausgangshebung, die drittletzte in einer Langzeile; dass der vierte Beleg eigentlich vor einem viersilbigen Zusatz steht, ändert nichts an der Sache (*mṛlá no abhí cid vadhád* | *vívakšase;* vgl. oben ii, S. 316). Die Form *-tā* ist schwerlich etwas mehr als ein von den Sängern selbst geschaffener, in der wirklichen Sprache keine Stütze besitzender Nothbehelf, und es mag das bisher Gesagte zur Klarstellung des Wechsels zwischen *-ta* und *-tā* genügen.

17. Ebenso kurz und zwar aus demselben Grunde wollen wir uns über den Wechsel zwischen *-a(n)tā-, -a(n)tā* fassen. Die dritte Ps. Pl. Med. mit dieser Endung kommt nach Avery (239—242, 248, 252—260, 262, 264, 266—269, 271—275) in 600 Belegen vor; nur zwei unzweifelhafte Belege können wir mit *-ā* anführen, worin beidesmal *-tā* eine unzweifelhafte Ausgangssenkung ausmacht (*idám padám* | *ajanatā gabhīrám* iv, 5, 5, d, *ádhāt pītíṃ* | *sám mádā agmatā vaḥ* iv, 34, 1, d). Räthselhaft ist das dreimal vorkommende *gmántā,* welches zweimal vor der Cäsur mit langem Auslaute steht (*ádha gmántā* | *náhušo hávam sūréḥ* i, 122, 11, a, *ádha gmántoçánā pṛcchate vām* x, 22, 6, a, *prá sú gmántā* | *dhiyasānásya sakšáṇi* x, 32, 1, a): dass der Padatext nur i, 122, 11 *gmánta*, sonst *gmántā* schreibt, dürfte die Identität des Wortes an allen drei Stellen schwerlich unwahrscheinlich machen.

18. Die imperative Endung *-svă* erscheint in der Saṃhitā wenn nicht oft, so doch viel öfters als die beiden vorherbehandelten mit langem Auslaute. Formen auf *-sṿă* stehen daselbst im Ganzen 527mal,[1] darunter 50mal mit dem folgenden Anlaute zusammen-

[1] Avery 242 (*dhatsva* 1), 243 (*gacchasva* 2; *muñcasva* 1, *mṛçásva* 1 für *mṛšasva, vivásva* 1), 253, 255 (*sākšva* 1), 262, 265 (*mādayasva* 19), 274, 275. Nebenbei bemerken wir, dass die Endung *-sva* namentlich bei thematischen Verbis im Veda

gezogen. Die kurz auslautende Form erscheint nun 425 mal, und zwar 218 im Einklange mit den sprachlichen Regeln, etwa eben so oft, nämlich 207 mal im Widerspruche mit ihnen; die lang auslautende Form finden wir 52 mal, und zwar immer nur mitten im Verse vor einfacher Consonanz. Wir wollen die Formen mit *-svā* hier zusammenstellen; es sind dies *íḷišvā, kṛšvá* (3), *cātayasvā, jánišvā, dadhišvá, dhišvá, dhišvā, pavasvā* (4), *mátsvā, mándasvā, mandasvā* (3), *mādáyasvā, mādayasvā, mimikšvá, yákšvā, yukšvá* (10), *yuñkšvá,*[1] *rásvā* (4), *váṃsvā* (2), *várdhasvā, vásišvā, váhasvā, vīḷayasvā, vṛšasvā, sákšvā, sácasvá.* Wir machen darauf aufmerksam — ohne gerade entscheiden zu wollen, ob es ein Zufall ist oder vielleicht etwas mehr — dass unter den 52 Belegen von *-svā* 38 auf die doch viel selteneren[2] unthematischen Formen entfallen; es könnte dies mit dem Accente zusammenhängen, der bei den meisten unthematischen Formen gerade auf *-svă* liegt.

Daraus geht das Ueberwiegen der kurz auslautenden Form für die vedische Zeit unzweideutig hervor. Nur der Vollständigkeit halber bemerken wir, dass *-sva* den allgemeinen Regeln gemäss 4 mal vor einer Doppelconsonanz im Innern des Verses steht (*jušásva prá* viii, 6, 32, b, *pyāyasva prá* ix, 67, 28, a, *bádhasva dvišáḥ* iii, 15, 1, b, *rásva stotré* viii, 60, 6, b), 68 mal im Ausgange eines Hinterstollens (z. B. in *kalpayasva* x, 15, 14, d, *kṛṇušva* x, 6, 6, d. 85, 20, d), 49 mal im Ausgange eines Vorderstollens (z. B. in *īrayasva* vii, 5,

und noch mehr im Epos oft eine active ist: durch das mediale *-sva* wollte man offenbar die etwas unfertigen Formen auf *-a* besser abrunden.

[1] vii, 42, 2, b: *yuñkšvá sutè | harito rohitaç ca.* Das Prātiçākhyam führt *yuñkšvá* nicht im Verzeichnisse derjenigen Wörter, die im Versanfange eine Auslautspluti erleiden (465); für den stricten Standpunkt des Prātiçākhyam hätten wir also ein *yuñkšvá* oder ein *yukšvá* vorauszusetzen. Wir vermuthen das Letztere: auch für *yukšvá* i, 10, 3. 92, 15. viii, 3, 17 wird durch SS. ii, 5, 2, 23, 3. 8, 3, 8, 3. i, 4, 1, 1, 9 die Variante *yuñkšvá* geliefert. Man darf übrigens nicht unbeachtet lassen, dass der uns vorliegende Text der Ṛksaṃhitā sich nicht ganz genau mit dem vom Prātiçākhyam vorausgesetzten deckt; man vgl. Prāt. 441, 1. 465, 60. 466, 27 und M. Müller's Bemerkungen dortselbst.

[2] Von der Gesammtzahl 527 machen ja auch die unthematischen Formen nur 134 aus.

8, a. x, 85, 37, a, *kalpayasva* x, 10, 12, c), 97mal vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. in *arthayasva* ii, 13, 13, b = 14, 12, b, *icchasva* x, 10, 10, d, *kṛṇušva* ii, 2, 6, c. 26, 2, c. iv, 4, 5, b. vii, 25, 4, d. x, 10, 14, d): kein einzigesmal findet man so *-svā*. Wie gesagt steht *-svă* sehr oft auch gegen die allgemeinen Regeln. Natürlich immer in den unzweifelhaften Schlusssenkungen, wie in der letzten (*gurasva* iii, 52, 2, b, *jušasva* i, 12, 12, c. iii, 52, 1, c. 4, c. viii, 43, 16, c. 44, 7, a. 5, c, *pavasva* ix, 8, 7, a) und vorletzten Senkung eines Achtsilblers (z. B. in *īḷišva* viii, 19, 2, b, *kalpasva* i, 170, 2, c, *codasva* viii, 75, 6, c und sonst 36mal), in der eilften Silbe eines Jāgatastollens (in *māmahasva* iii, 52, 6, b, *vavṛtsva* ii, 16, 8, a), in der neunten einer Langzeile (in *janayasva* vi, 18, 15, d, *prathayasva* x, 140, 4, a, *bādhasva* x, 42, 7, a, *bhajasva* x, 84, 2, c, *sṛjasva* i, 101, 10, b). In der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede steht immer nur *-svă* (in *kṛṇušva* ii, 26, 2, b. viii, 19, 20, a, *pavasva* ix, 97, 44, a. 108, 10, c, *pibasva* iv, 35, 7, c), wiewohl hier auch *-svā* möglich gewesen wäre; ja einmal steht *-sva* auch in einer sicheren Hebung (*nū́ no rayím | úpa māsva nṛvántam* ix, 93, 5, a).

Wie gesagt, 52mal bietet die Saṃhitā *-svā*, darunter 11mal in unzweifelhaften Ausgangshebungen: so in der vorletzten Hebung einer Langzeile (*sāudhanvanébhiḥ | sahá matsvā [matsuā?]*[1] *nŕ̥bhiḥ* iii, 60, 5, d) und in der drittletzten Hebung desselben Versmaasses (in *cātayasvā* ii, 33, 2, d, *dhišvā* ii, 18, 7, b, *pavasvā* ix, 80, 4, d. 90, 4, b.

---

[1] Ob die Endung auch zweisilbig gesprochen wurde, wage ich nicht zu entscheiden. Man könnte so lesen *mátsua* viii, 1, 23, a, *matsua* ii, 41, 17, c. iii, 60, 6, a. viii, 54, 2, d. x, 122, 5, b, *matsuā* iii, 60, 5, d, *váṃsua* i, 48, 11, a, *háršasua* x, 112, 1, c; überall aber ergeben sich auch mit *-sva* Versgebilde, die auch sonst Analoga finden. So braucht man z. B. nicht einmal iii, 60, 5 vor dem Schlusse ⊥ ⊥ ◡ ⊥ zurückzuschrecken, da derselbe wohl auch i, 59, 4, a. 63, 4, a. 67, 2, d. 87, 2, a? 89, 6, a. 94, 12, c. 100, 8, c. 103, 2, c. 121, 8, c. d. 122, 10, b. ii, 19, 5, b. 20, 5, c. iii, 18, 4, a. 58, 6, b. iv, 51, 2. v, 56, 3, c. vi, 1, 9, c. 4, 3, c. 5, 2, d. 10, 4, d. 33, 1, b. 48, 17, c. 51, 3, d. 63, 2, c. 68, 2, a. vii, 40, 5. viii, 49, 9, c. x, 46, 7. 50, 1, b. 61, 23, a. 26, a. 74, 4, c. 93, 7, a. 14, c. 99, 4, c? 110, 5, d. 167, 4, d vorliegt.

97, 44, b. d, *mādáyasvā* vi, 41, 5, c, *vīḷayasvā* ii, 37, 3, b, *vṛšasvā* iii, 60, 5, b). Die sonstigen Stellen mit *-svā* sollen noch weiterhin besprochen werden.

Auf dem Wege von den Formen des Verbi finiti zu den Nominalformen gelangen wir am natürlichsten zu den nominalen Verbalformen. Unter diejenigen Formen, deren Auslautsvocal im Veda hinsichtlich seiner Quantität schwankt, gehören vor Allem die Absolutiva auf *-yā̆* und *-tyā̆*, ausserdem die dunkeln Formen auf *-tarī̆* und *-tanī̆;* und mit diesen wollen wir uns im Folgenden befassen. Die Absolutiva auf *-yā̆* und *-tyā̆* haben zwar bereits durch Benfey (iv, 3, 32 folg.) eine ziemlich erschöpfende Besprechung erfahren, wir wollen dieselben gleichwohl noch einmal behandeln; einestheils der Vollständigkeit halber, dann auch darum, weil die augenscheinlichen Resultate von Benfey's Untersuchungen nicht die gehörige Beachtung gefunden haben: werden ja die Absolutiva auf *-yă, -tyă* als unzweifelhafte Belege einer imaginären indoeuropäischen Instrumentalendung *-a* angeführt (Brugmann, *Grundriss* i, 88).

19. Die Absolutiva auf *-tyā̆* sind in der Saṃhitā ziemlich selten; im Ganzen sind sie nur durch 18 Belege vertreten,[1] wovon noch zwei als contrahirt für unsere Zwecke entfallen (*étya* x, 66, 14, *abhítya* x, 99, 5). Gegen 12 Stellen mit *-tyā* stehen vier solche mit *-tya:* das Vorherrschen der langen Quantität wird noch mehr durch den Umstand bezeugt, dass dieselbe öfters vor einer freilich unvollkommenen Pause zu treffen ist. Immer steht *-tyă* im Ausgange eines Hinterstollens (in *abhítya* iv, 32, 10, c. ix, 55, 4, b, *avagátya* vi, 75, 5, b): gegen die allgemeine Regel, im Innern des Verses vor einfacher Consonanz, ein einzigesmal, und dies in einem späten Hymnus (*sárvāḥ saṃgátya vīrúdhaḥ* x, 97, 21, c). Die lang auslautende Form steht nur 4 mal regelrecht, im Innern des Verses vor einfacher Consonanz; in *parigátyā* ii, 15, 14, a bildet *-tyā* die drittletzte Hebung

---

[1] Avery 276 (zu berichtigen, resp. zu ergänzen ist *-ítyā̆* 6, *-kŕtyā* 2, *-gátyā̆* 6, *-dŕtyā* 2).

einer Trišṭubhzeile, sonst gehört her *āgátyā* III, 42, 7. 50, 1, *pratítyā* X, 116, 5. Achtmal dagegen steht *-tyā* vor einer unvollkommenen Pause: am Schlusse eines Vorderstollens in *apítyā* II, 43, 2, c, *vihátyā* V, 4, 5, c, vor der Cäsur einer Langzeile in *akkhalīkŕ̥tyā* VII, 103, 3, c, *araṃkŕ̥tyā* X, 51, 5, b, *āgátyā* III, 35, 8, c, *ādŕ̥tyā* I, 103, 6, c. VIII, 66, 2, c, *ābhŕ̥tyā* X, 71, 3, c.

20. Häufiger sind die Absolutiva auf *-yă*. Diese Form kommt in der Ṛksaṃhitā im Ganzen 76mal vor[1], wovon 17 Belegstellen, wo Contraction vorliegt, abzuzählen sind (*abhikrámya* I, 80, 5, *abhicákšya* VIII, 1, 34, *abhibhū́ya* III, 48, 4, *āsádya* VI, 52, 13. 68, 11. X, 17, 8, *nišádya* IV, 4, 12. VI, 40, 1. X, 15, 6, *paritápya* X, 167, 1, *praticákšya* I, 124, 8. II, 24, 6. 7, *mithaspŕ̥dhyā* I, 166, 9? *višáhya* VII, 21, 7, *saṃgŕ̥bhya* I, 53, 3, *hastagŕ̥hya* X, 85, 26, a). Formen mit *-yā* finden wir nun 30mal, darunter 20mal regelrecht, 19mal gegen die Regel vor einer unvollkommenen Pause, solche auf *-ya* 20mal, 15mal vor einer Pause, 5mal gegen die Regel im Innern des Verses vor einfacher Consonanz: abermals also finden wir auf das bestimmteste die lang auslautende Doublette als die vorherrschende, zugleich begegnen wir wieder einmal einem sicheren Belege der Inconsequenz des vedischen Sprachgebrauches.

Der kurze Auslaut steht nun immer, d. h. 12mal, vor einer vollen Pause im Ausgange von hinteren oder selbständigen Stollen: so in *upasádya* III, 14, 5, b, *nišádya* II, 3, 8, d. III, 21, 1, d. V, 2, 7, d. X, 14, 5, d. 52, 1, b. 112, 3, d, *pādagŕ̥hya* IV, 18, 12, d. X, 27, 4, d, *vikŕ̥tya* X, 68, 8, d, *vicákšya* VIII, 13, 20, c, *viyū́ya* X, 131, 2, b; ferner steht *-ya* 3mal vor der Cäsur einer Langzeile, in *abhivlágya* I, 133, 1, c, *ārábhya* I, 57, 4, b, *nišádya* I, 177, 4, d. Ausserdem steht *-ya* noch 5mal: 2mal in der neunten Silbe eines Jāgatastollens, also offenbar dem Metrum zu Willen (*anudŕ̥çya* X, 130, 7, c, *abhipádya* X, 71, 9, c), sonst in *abhivŕ̥tya* X, 174, 2, a (in einem Çloka, also in

---

[1] Avery 276 (*ávyā* 1, *prā́sya* 1, *gŕ̥hyă* 6, *-cákšyă* 7, *vibā́dhyā* 1, *-sádyă* 20, *avasyắ* 1; auch *mithaspŕ̥dhyā* ziehen wir hieher, trotzdem der Pada *-yā*, nicht *-ya*, bietet).

einem Producte später Provenienz), *prásya* I, 121, 13, c, *sammī́lya* I, 161, 12, a.

Wo -*yā* regelrecht steht, dient es zunächst zugleich metrischen Zwecken: so in der drittletzten (in *atidī́vyā* X, 42, 9, a, *anughúšyā* I, 162, 18, d, *anumŕçyā* X, 68, 5, c, *apagū́ryā* V, 32, 6, d, *pratigŕhyā* I, 125, 1, b, *hastagŕhyā* X, 109, 2, d) oder in der vorletzten Hebung einer Langzeile (*abhigū́ryā* II, 37, 3, c);[1] sonst steht im Innern eines Verses vor einfacher Consonanz noch *abhivlágyā* I, 133, 2, *ácyā* X, 15, 6, *āmúšyā* III, 48, 4. VIII, 4, 4, *āyū́yā* II, 37, 3, *āsádyā* II, 36, 2, *prā́rpyā* I, 113, 4, *praprúthyā* III, 32, 1, *vibhídyā* X, 67, 5, *vimúcyā* I, 104, 1. III, 32, 1, *saṃgŕbhyā* III, 54, 15, *sa◡rábhyā* X, 94, 4. — Ziemlich oft steht aber -*yā* auch gegen die Regel vor einer, wenngleich unvollkommenen Pause. So am Schlusse einer Vorderzeile in *abhicákšyā* I, 92, 9, c (es folgt dazu noch *pratī́cī*), *ávyā* (*áviā?* über das Wort s. Benfey IV, 3, 34, Bem. 1) I, 166, 13, c, *nicáyyā* (*nicáyiā?*) I, 105, 18, c. III, 26, 1, a, *niyū́yā* X, 70, 10, a, *nišádyā* I, 108, 3, c. II, 35, 10, c. III, 35, 6, c. X, 6, 7, a, *vitū́ryā* X, 68, 3, c; vor der Cäsur einer Langzeile, am Schlusse eines viersilbigen Vordergliedes in *avásyā* (*avaásyā? avásiā?*) I, 140, 10, c, *āsádyā* I, 109, 5, c, *karṇagŕhyā* VIII, 70, 15, a, *nirúdhyā* VII, 6, 5, c, *vibádhyā* II, 23, 3, a, *saṃcákšyā* (*kšiā?*) I, 165, 12, c, als Schluss eines Fünfsilblers in *abhyúpyā* II, 15, 9, a, *pratī́šyā* X, 129, 4, d, *saṃgŕbhyā* X, 46, 6, c.

21. Völlig anders verhalten sich in dieser Beziehung die Absolutiva auf -*áya*, die man in der Regel als denen auf -*yă* gleich gebildet auffasst. Schon Benfey hat dies erkannt (IV, 3, 37), ohne indess daraus die nöthigen Consequenzen zu ziehen. Diese Formen erscheinen in der Saṃhitā 15mal,[2] darunter 3mal contrahirt (I, 104, 1. II, 38, 4. X, 166, 6): kein einzigesmal steht aber ein -*āyā*. Da dies trotz der Seltenheit der Formen schwerlich ein Zufall sein

[1] Benfey (II, 46, IV, 3, 32) führt auch einen Fall aus TS. VS. an, wo in einer Ausgangshebung -*yă* (*anudŕçya, anudíçya*) steht. Doch ist die Stelle nicht ganz übereinstimmend überliefert und ausserdem wohl ziemlich späten Ursprungs.

[2] Avery 276 (zu ändern oder zu ergänzen -*khyā́ya* 2, -*dā́ya* 5, -*mā́ya* 2, -*çā́ya* 1, -*sā́ya* 1, -*sthā́ya* 1, -*snā́ya* 1, -*hā́ya* 2).

mag, bleibt nichts anderes übrig, als die Absolutiva auf *-áya* von den übrigen zu trennen und für grundverschieden zu erklären: wir hätten sonst ohnehin für z. B. *ādā́ya* etwa ein **ādī́ya* zu erwarten. Dass wesentlich verschiedene Bildungen dann und wann im Paradigma dieselbe Stelle einnehmen, einander gewissermassen suppliren, ist ja keine unerhörte Erscheinung: um nicht nach weiter entlegenen Analogien suchen zu müssen, auch die Absolutiva auf *-tyă* sind von denen auf *-yă* von Haus aus ganz verschieden. Allerdings mögen die Absolutiva auf *-áya* dem kurzen Auslaute bei den übrigen Absolutivbildungen sehr wesentlich zum Siege geholfen haben.

Während die übrigen Absolutiva, die auf *-tvā́* mit einbegriffen, offenbar Instrumentalbildungen sind, sind die Formen auf *-áya* wohl als Weiterbildungen der im Veda ziemlich häufigen Infinitive wie *māí, dāí* u. s. w. aufzufassen. Gerade solch eine Ableitung ist der Dativ Sg. der *-o*-Stämme im Altindischen, *-āya-*, aus dem allgemein indoeuropäischen *-ōi-* durch Antritt eines noch dunkeln Elementes entstanden. Aehnlich sind wohl auch die Adverbia *ahnāya, ājarasā́ya*, sicherlich die Absolutiva auf *-tvāya, -mnāya* (*samplomnāya*, Professor Ludwig, *Rigveda* iv, 418) aufzufassen, wobei vor Allem an die dativisch infinitivischen Formen *-tavāi, -tvāi* zu erinnern ist. Leider sind wir über die ursprüngliche Beschaffenheit des dem *-a* vorhergehenden Diphthonges, die Dativendung *-āy-a* ausgenommen, so gut wie gar nicht unterrichtet, da die betreffenden Formen ein ausschliessliches Eigenthum des ārischen Stammes gewesen zu sein scheinen.[1]

[1] Man werfe uns nicht vor, dass wir eine Form, die eine ausgesprochen locale oder instrumentale Bedeutung hat, mit dativischen Formen in Verbindung setzen. Wir wollen kein Gewicht auf die augenscheinlich dativischen Formen *savā́ya grahā́ya* legen, die im Veda und im Epos entschieden in zeitlich localer Bedeutung vorkommen (vgl. Professor Ludwig, *Rigveda* v, 577, Böhtlingk, *Sanskritw. in kürz. Fassung* ii, 192), da ihre Entstehungsweise doch nicht klar genug ist. Wie wenig aber die dativisch-finale Bedeutung von der absolutivischen in der äusseren Form geschieden werden muss, ist aus einem Sprachgebrauche zu erkennen, der wohl allgemein bekannt, bisher aber umsoweniger gewürdigt ist; wir meinen die im älteren Deutsch ganz geläufige Verbindung der modalen Infinitive mit den Verbis *quiman, gewītan,* ein Sprachgebrauch, den man schwerlich aus dem finalen Infinitiv wird herleiten wollen oder können.

Um uns aber unserer Aufgabe zu entledigen, wollen wir auch die Art und Weise, wie unsere Formen im Veda vorkommen, näher in's Auge fassen. Der kurze Auslaut erscheint immer, 10mal, im Innern des Verses vor einer Doppelconsonanz oder vor einer Pause: das erstere in *ādáya* iv, 26, 7, a, im Ausgang eines Hinterstollens steht *ādáya* iv, 26, 6, a, im Ausgang eines Vorderstollens *atiháya* i, 162, 20, c (es folgt noch *ch*), vor der Cäsur einer Langzeile *abhikhyáya* i, 155, 5, b. ii, 30, 9, b? *utsnáya* ii, 15, 5, e, *upastháya* iii, 48, 3, a, *vimáya* x, 114, 6, c, *saṃçáya* x, 180, 2, c, mit ausserdem folgender Doppelconsonanz *punardáya* x, 109, 7, a. Ferner steht *-áyă* auch im Innern des Verses vor einfacher Consonanz: *sammáya cakruḥ* i, 67, 10, b, *paridáya rásaṃ duhe* i, 105, 2, d.

22. Auch die Formen auf *-tárī̆*, ein Räthsel, dessen endgültige Lösung der Wissenschaft schwerlich bald gelingen wird, gehören in die Reihe der Worte, die das Object unserer Untersuchung ausmachen. Dieselben erscheinen in der Ṛksaṃhitā 11mal:[1] 5mal mit *-tárī*, 6mal mit *-tári*. Die letztere Variante steht nur im Versausgange: im Ausgange eines Vorderstollens in *vidhártari* ix, 47, 4, a, *sotári* x, 100, 9, a, im Ausgange eines Hinterstollens in *dhartári* ii, 23, 17, d. ix, 86, 42, d, *vidhartári* viii, 70, 2, b, *sotári* x, 76, 2, b.[2] Im Innern des Verses vor einfacher Consonanz steht immer *-rī;* allerdings bildet dasselbe zufälligerweise immer eine unzweifelhafte Ausgangshebung (so die sechste Silbe eines Achtsilblers in *dhmātárī* v, 9, 5, d, die vorletzte Hebung einer Jagatīzeile in *kartárī* i, 139, 7, c, die drittletzte Hebung einer Trišṭubhzeile in *etárī* v, 41, 10, c. vi, 12, 4, a, *vaktárī* x, 61, 12, b), so dass wir nicht mit Sicherheit entscheiden können, ob nicht *-tárĭ* auch gegen die allgemeine Regel gebraucht wurde.

23. Wenigstens der Behandlung des Pada zufolge hätten wir auch ein *supaptanī́* anzusetzen; es erscheint nur einmal, *supaptaní* | *petatuḥ kšódaso maháḥ* i, 182, 5, d, also mit langem Auslaute vor

---

[1] Avery 276 führt nur *dhartári* an.

[2] Auch *netári* ii, 5, 2, b könnte man hieher ziehen, das Wort dürfte aber ein unzweifelhafter Local von *netár-* sein.

einer Cäsur. Ob das x, 132, 6, b im Ausgang eines Hinterstollens erscheinende *pupūtáni* (man beachte die Verschiedenheit des Accentes) eine verwandte Bildung ist?

Auf dem Gebiete der Nominalflexion gehören zu den Wörtern, die im Veda in Bezug auf die Quantität des Auslautsvocales unstät sind, die Instrumentale Sg. auf *-enă̄* sowie andere Formen der *o*-Stämme, Instrumentale Sg. der *i*-Stämme auf *-ī̆,* vielleicht Locale Sg. auf *-ī̆,* schliesslich die neutralen Nominativ-Accusative auf *-ī̆, -ū̆, -ă̄* (bei den *n*-Stämmen).

24. Die Endung *-enă̄* gehört unter diejenigen Formen, bei welchen die Ursprünglichkeit der Länge bereits durch ihre Entstehungsweise verbürgt erscheint. Um so merkwürdiger muss es daher erscheinen, dass die Variante *-enā*, die einzige Pronominalform *enā́, enā* ausgenommen, im Veda nur noch ausnahmsweise vorkommt.

Diese Endung verräth sich als eine verhältnissmässig ziemlich spät entstandene schon dadurch, dass sie eine Specialität des Altindischen ist. Nicht einmal das eranische Sprachgebiet bietet etwas Analoges, dagegen weist der Veda noch ziemlich zahlreiche, nur zum Theil erstarrte Instrumentalbildungen auf *-ā,* die uns als directe Fortsetzung der alten indoeuropäischen Instrumentale auf *-ō* zu gelten haben. Dieselbe uralte Form bietet nun auch *enā́, enă̄,* Instr. Sg. des Pronominalstammes *oino-*, der in den europäischen Sprachen als Zahlwort für 1, im Indischen dagegen als ein in der Regel enklitisches Demonstrativum fungirt; s. Fick i[3], 505, wo man zugleich einen ähnlichen Bedeutungswechsel an dem Stamme *oivo-* vergleichen mag. Dieses *enā́* hat, wie es uns scheint, das Modell für die im Indischen aufgetauchte Bildung des Instrumentals Sg. der *-o*-Stämme abgegeben, zunächst wohl für die zweisilbigen Pronominalformen *ténă̄, yénă̄, kénă̄;* ermöglicht wurde offenbar der ganze Process dadurch, dass *enā́, enā* entweder wegen seiner Bedeutung oder wegen seines Accentes (vgl. *asyá* u. s. w.), oder weil es mit *ébhiḥ* gleich anlautet, als ein Instrumental Sg. des Pronominalstammes *a-* empfunden wurde: ist

es ja sehr zweifelhaft, ob dieser Stamm überhaupt je einen Instr. Sg. *ó, *á hatte. Nach dem Modelle *asyá: ená* zu *tásya* u. s. w. ein *ténā* zu bilden, ist um so leichter thunlich gewesen, nachdem auch der Instr. Pl. *tébhiḥ* ein *e* in der Anlautsilbe aufweist. Dass späterhin nach *ténă* auch ein *enena* entstanden ist, dass also der Formtrieb nicht dasjenige Gebiet verschont hat, wo er ursprünglich sein Bildungsmotiv gefunden hatte, ist eine Erscheinung, die in der Sprachgeschichte auch sonst zu constatiren ist.

Enắ, enă selbst erscheint im Veda fast nur mit langem Auslaute, ja der Pada kürzt überhaupt nur die enklitische Form, weil nur diese überhaupt auch kurz erscheint (vgl. Benfey iv, 1, 24 folg.). In der Ṛksaṃhitā erscheint *enă* nur einmal, im Ausgange des Vorderstollens i, 173, 9, a; ausserdem steht *enā* zweimal so, dass *-nā* vor einfacher Consonanz die drittletzte Hebung einer Langzeile bildet (v, 2, 11, d. x, 108, 3, c), einmal gegen die allgemeine Regel vor der Cäsur einer Langzeile (ix, 96, 2, d). Das accentuirte *ená* — in Uebereinstimmung mit den übrigen Instrumentalen alter Bildung — hat nirgends und niemals kurzen Auslaut, obwohl es 37 mal vorkommt. Allerdings erscheint es 6 mal contrahirt (i, 105, 19, a. 164, 17, a. 18, b. 43, b. ii, 9, 6, a. x, 148, 3, d). *Ená* steht immer im Innern des Verses vor einfacher Consonanz, einmal sogar so, dass sein *-ná* gegen den Ausgangsrhythmus verstösst (*prá pūrávaḥ | stavanta ená yajñáiḥ* vi, 20, 10, b), 4 mal so, dass *-ná* Ausgangshebungen bildet (v, 73, 4, a. ix, 97, 52, a. x, 82, 5, a. 112, 6, b), 14 mal an sonstigen Versstellen; 12 mal steht *ená* vor der Cäsur einer Langzeile (in viersilbigen Vordergliedern iv, 36, 7, d *[ená | bráhmaṇā]*. vii, 71, 4, c, in Fünfsilblern i, 164, 5, b. 171, 1, a. ii, 34, 14, b. vii, 93, 7, a. viii, 21, 6, a. 96, 8, d. ix, 97, 53, a. x, 23, 7, a. 27, 21, c). Im Stollenausgange, vielleicht nur zufälligerweise, steht *ená* nirgends.

Ganz anders verhält sich das alles bei den übrigen Formen auf *-enă*. Hier wiegt die kurz auslautende Nebenform in solch einem Maasse vor, dass wir *-enā* füglich als eine Antiquität bezeichnen dürfen, die schwerlich anders als wie ein metrischer Nothbehelf ihre Existenz

fristen konnte. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir den Accentverhältnissen dabei wenigstens einige Bedeutung zuschreiben wollen: das oxytonirte *enā́* hielt sehr fest die Länge, während dieselbe in den verwandten barytonirten Formen in der vedischen Zeit das Feld bereits fast gänzlich der Kürze geräumt hatte. Etwas günstiger ist das Verhältniss noch bei den zweisilbigen Pronominalformen geblieben. In der Ṛksaṃhitā kommen 193 solche Formen vor (*kéna* 5, *ténă* 60, *yénă* 117, *svénă* 11); darunter finden wir immerhin 29 Stellen, wo Contraction vorliegt, abgerechnet (in *kéna* VIII, 66, 9, *téna* 10 mal, *yéna* 17 mal, *svéna* I, 145, 2), gegen 136 Belegstellen mit -*ă*, nur 28 solche mit -*ā*.

Also jedenfalls wiegen selbst hier Formen mit kurzem Auslaute; ja, gegen 23 Belege mit -*ă*, die mit der Regel vereinbar sind, stehen nicht weniger als 113, die gegen dieselbe verstossen, wo unsere Formen im Innern des Verses vor einfachen Consonanten stehen, während wir umgekehrt keine einzige Stelle anzuführen vermögen, wo die Länge eine sprachlich unberechtigte sein würde. Der kurze Auslaut steht immer vor einer Doppelconsonanz (in *téna* I, 125, 1, c. VIII, 77, 8, a, *yéna* III, 62, 1, c. VIII, 3, 9, d. 15, 5, a. 89, 1, b. IX, 108, 4, c. X, 85, 24, b. 121, 5, a), immer im Stollenausgang (in *yéna* VI, 17, 10, c, *téna* X, 42, 7, b), immer vor der Cäsur einer Langzeile (in *téna* X, 112, 2, b, *yéna* IV, 53, 1, c. V, 45, 7, b. VII, 56, 24, c. 69, 2, c. X, 41, 2, c. 116, 3, c, d, *svéna* VII, 36, 6, d. 74, 6, c). Unter den zahlreichen Stellen, wo unsere Formen sonst stehen, finden wir natürlich keine einzige, wo -*nā* gegen das Metrum verstossen würde; -*na* steht immer in jenen Silben, die wir unzweifelhaft als Senkungen bezeichnen dürfen, so in der fünften Silbe eines Achtsilblers (*yéna* VIII, 76, 4, a, *svéna* I, 139, 2, c), in der vorletzten Senkung einer Langzeile (*kéna* I, 87, 2, b. X, 15, 6, c, *téna* VII, 101, 3, d, *yéna* I, 61, 6, c. II, 11, 18, a. 17, 7, d. VI, 49, 15, c. X, 55, 2, b. 121, 5, b, *svéna* I, 139, 2, b), in der zweiten Silbe nach der Cäsur in Langzeilen (*yéna* I, 164, 29, a. X, 55, 4, b. 87, 12, b? *svéna* IX, 97, 12, b).

Formen auf -*enā* stehen nur vor einfachen Consonanten (*ténā* 5 mal, *yénā* 22 mal, *svénā* 1 mal) und zwar immer im Stollenanfang,

wie ja die zweisilbigen Pronominalformen (etwa *svéna* abgerechnet) vor Allem hier stehen. Die hiehergehörigen Stellen werden uns noch weiterhin beschäftigen.[1]

Noch ungünstiger für den langen Auslaut ist das Verhältniss der beiden Varianten bei den übrigen Formen auf *-ena*, bei den Nominalformen und mehrsilbigen Pronominalformen (*anéna* 3, *asmā́kena* 2, *eténa* 3, *tuena* 2, *yušmā́kena* 1). Meine Sammlungen ergeben 754 solche Formen,[2] wovon 97 contrahirt erscheinen: diese und zwei Belege mit *-ena*◡, (*ghanéna*◡ I, 33, 4, *téjanena*◡ I, 110, 5) abgerechnet, finden wir 627 Formen mit *-ena* auf 28 solche mit *-enā*.

Formen mit kurzem Auslaute stehen selbstverständlich immer — 351 mal — wenn die allgemeine Regel dieselben erfordern. So immer — 18 mal — vor einer Doppelconsonanz, selbst wenn *-na* in einer prononcirten Hebung steht (Lanman l. c. 333); immer — 96 mal — im Ausgange eines hinteren oder selbständigen Stollens (z. B. in *ántareṇa* x, 33, 1, b, *ávareṇa* I, 164, 18, b. 43, b, *ā́jiena* x, 53, 2, d), 70 mal im Ausgange eines Vorderstollens (z. B. in *ápareṇa* II, 29, 3, a, *ápavratena* v, 40, 6, c, *ámena* IX, 90, 5, a), 167 mal vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. in *akšáreṇa* I, 164, 24, d, *ádevena* II, 23, 12, a, *adroghéṇa* III, 14, 6, d, *adhyakšeṇa* x, 128, 1, d, *ánīkena* II, 9, 6, a). Gegen die Regel, inmitten eines Verses vor einfacher Consonanz, steht *-nă* 276 mal. Dass bei einem solchen Sachverhalte nirgends *-enā* zu erwarten ist, wo das Metrum unzweifelhaft eine Kürze verlangt, versteht sich gleichenfalls von selbst. So steht 70 mal *-nă* in der fünften Silbe eines Achtsilblers (z. B. in *anulbaṇéna* VIII, 25, 9, b, *anéna* VIII, 44, 2, b), 2 mal in der siebenten (in *anéna* I, 93, 10, a, *savéna* IX, 67, 25, b); nur *-nă* steht in der letzten Senkung einer Langzeile (in *kártuena* x, 48, 3, d, *sū́rieṇa* VIII, 35, 1, c), ebenso in

---

[1] Eine beträchtliche Vermehrung der Zahl von Belegen mit *-enā* würde der Atharvaveda liefern; s. Benfey III, 18, 32.

[2] Nach Lanman (*Journ. of the Amer. Or. Soc.* x, 582) sind in der Ṛksaṃhitā 832 Instr. Sg. von nominalen *a*-Stämmen, nach Abzug von 114 Bildungen auf *-ā* blieben also 718 nominale Bildungen auf *-enă*. Die oben gegebene Zahl bleibt selbst nach Abzug von den angeführten Pronominalformen etwas grösser.

der vorletzten (47mal, z. B. in *átyena* II, 34, 13, c, *animišéṇa* x, 103, 2, a); in der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede steht gleichfalls nur *-na,* obgleich nach dem älteren Bildungsprincipe auch ein *-nā* hier möglich wäre (in *kṛténa* x, 48, 3, d, *candréṇa* I, 135, 4, f, *vájreṇa* I, 61, 10, b. 11, b. IV, 17, 3, c. x. 28, 7, c). Finden wir ja einmal *-enă* auch in unzweifelhaftem Widerspruche mit den metrischen Bedürfnissen: *kéno nú kám* | *çrómatena ná çuçruve* VIII, 66, 9, c.

Formen auf *-enā,* nur vor einfacher Consonanz erscheinend, stehen fast immer so, dass *-nā* die drittletzte Hebung einer Langzeile ausmacht (s. LANMAN l. c. 332). Gegen 26 Belegstellen dieser Art erübrigen nur noch zwei: der Çlokavers *ténā sahasýenā vayām* VII, 55, 7, c, wo am Ende auch *sahasýenă* kein Verstoss gegen das Metrum gewesen wäre, und der Achtsilbler *çaténā no abhíšṭibhiḥ* IV, 46, 2, a.

25. Auch die Endung des Gen. Sg. *-asyă* weist dieselbe Schwankung in Bezug auf die Quantität des Schlussvocales auf, aber in einem so geringen Maasse, dass wir die ganze Angelegenheit nur flüchtig berühren können. Ob die Endung je auch *-asyā* lautete oder nicht, wollen wir nicht untersuchen; soviel ist sicher, dass der lange Auslaut im Veda äusserst selten und nur dem Metrum zulieb erscheint. Der Unzahl von Formen mit *-asyă* gegenüber bietet die Ṛksaṃhitā nur zwei Belege von *-asyā,* wobei beidesmal die Endung in die drittletzte Hebung der Langzeile fällt: *ékas tvášṭur* | *açvasyā viçastá* I, 162, 19, a, *yáṃ tvā jajñúr* | *vṛšabhásyā rávena* VII, 79, 4, c. Dazu ist aus AS. (I, 12, 2) noch ein Beleg hinzuzufügen, wo das Gewicht der Hebung eine Dehnung — eine wirkliche Dehnung im wahren Sinne des Wortes haben wir ja vor uns — selbst vor folgender Doppelconsonanz veranlasst hat: *yó ágrabhīt* | *párva-asyā grábhītā.* (LANMAN 338). Hingegen können wir aus der Ṛksaṃhitā drei Stellen, durch das Prātiçākhyam geschützt, anführen, wo dieselbe Endung in derselben Hebung ungedehnt blieb: *ápa drúho* | *mánušasya dúro vaḥ* I, 162, 4, d, *vidát puruprajātásya gúhā yát* x, 61, 13, d, *sám u-āran* | *nákir asya maghāni* x, 132, 3, d.

26. Etwa gerade so verhalten sich die Dinge im Vocativ Sg. (Lanman 339). Unter 2948 Belegen des Vocativs Sg. bei den *a*-Stämmen gibt es nur zwei sichere mit *-ā: abhí tvā vṛšabhā suté, evāre vṛšabhā suté* viii, 45, 22, 28; beidesmal handelt es sich um eine entschiedene Schlusshebung, und beide Belege beruhen wohl auf einer poetischen Licenz. Ferner wird angeführt *evá te hāriyojanā suvṛktí* i, 61, 16, wo Professor Ludwig mit grosser Probabilität *hāriyojanā* (als Neutr. Pl., Rigveda ii, 20, v, 20) vorschlägt, ferner *símā purú* | *nṛ́šūto asi ánave* viii, 4, 1, mit dem dunkeln ἅπαξ εἰρημένον *símā* (Pada *síma*). Ueber *suhastiā,* welches SV., i 6, 1, 3, 7 (= Ṛ̥S. ix, 107, 21, wo aber *suhastiă*) am Schlusse eines vorderen Achtsilblers erscheint, vgl. Ludwig l. c. v, 347, 348. Umgekehrt können wir mehrere Stellen anführen, wo die Endung selbst in einer unzweifelhaften Schlusshebung kurz geblieben ist: *áva te hé̄ḷo* | *varuṇa námobhiḥ* i, 24, 14, a, *áheḷamāna* | *uruçaṃsa sárī bhava* i, 138, 3, f,[1] *pṛcché tád éno* | *varuṇa didṛ́kšu* vii, 86, 3, a, *sutásomāso* | *varuṇa havāmahe* viii, 27, 7, c, *yáthā trité* | *chánda indra jújošasi* viii, 52, 1, c, *sóma jahí* | *pavamāna durādhíaḥ, nídaṃnidam* | *pavamāna ní tārišaḥ* ix, 79, 3, d. 5, c, *anú hí tvā* | *sutáṃ soma mádāmasi* ix, 110, 2, a, *mā́ rišaṇyo* | *vasavāna vásuḥ sán* x, 22, 15, *mártāsas tvā* | *samidhāna havāmahe* x, 150, 2, c.

27. Wir wollen hier gleich die Endung *-ă* im Voc. Dual erledigen, obgleich die Endung eigentlich fast allen Declinationen gemeinsam ist, weil die wenigen sicheren Belege, die vom Schwanken der Auslautsquantität in dieser Form zeugen, sämmtlich der *a*-Declination angehören. Das erwähnte Schwanken scheint in dieser Bildung sehr unbedeutend gewesen zu sein: in der Regel finden wir *-ā* in allen Stellungen, (d. h. falls nicht *-āu, -āv* oder eine Contraction eingetreten ist), selbst im Ausgange von Hinterstollen (Lanman l. c. 340, 575) und vor Doppelconsonanten (z. B. i, 34, 11, a. 12, a. 46, 6, a. 93, 6, c); der Pada schreibt auch demgemäss für *-ă* der Saṃhitā in der Regel *-ā.* Die vom Pada in dieser Weise anerkannten Belegstellen

[1] Im Prātiçākhyam nicht citirt, weil in Folge der Unregelmässigkeit des Verses die Endung in der neunten Silbe steht; über die übrigen Stellen vgl. Benfey ii, 50 folg. s. vv.

von -*ă* gruppiren sich folgendermassen. Vor einer unvollständigen Pause steht -*ă* für -*ā* 4mal: im Ausgang eines Vorderverses in *dhṛtavrata* I, 15, 6, a, *varuṇa* | *kšatrám* v, 64, 6, a, vor der Cäsur einer Langzeile in *iyám deva* | *puróhitir yuvábhyām* VII, 60, 12, *yá āditya* | *çávasā vāṃ námasvān* VII, 85, 4. Die übrigen Belege stehen immer ausserhalb des Schlusses eines metrischen Gebildes und vor einer einfachen Consonanz; offenbar metrisch ist die Kürze dort, wo die Endung die fünfte Silbe eines Achtsilblers ausfüllt (in *índrāvaruṇa* I, 17, 3. 7. 8. 9, *deva* v, 67, 1, *mítrāvaruṇa* I, 15, 6), metrisch könnte sie sein dort, wo es sich um die siebente Silbe einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede handelt (*prá sǎ kšitír* | *asura yǎ máhi priyǎ* I, 151, 4, *índrā yó vāṃ* | *varuṇa dǎçati tmán* VI, 68, 5, *úd vāṃ cákšur* | *varuṇa suprátīkam* VII, 61, 1); sonst finden wir noch *mítra vayáṃ ca sūráyaḥ* v, 66, 6, *yád vā deva bhišajyáthaḥ* VIII, 9, 6 (Lanman 342).

Das Verhältniss der beiden Endungen im Voc. Dual. (nur im Vocativ? bei der Häufigkeit der Anrufungen im Veda könnte es ein blosser Zufall sein, dass wir nur Vocative mit -*ă* haben) ist uns, wir wollen es frei gestehen, ganz dunkel. Der Vollständigkeit halber machen wir noch darauf aufmerksam, dass Benfey in seiner Einleitung in die vedische Grammatik (Abh. der Göttinger gel. Ges. XIX) 142 folg. und Lanman (*Journ. of the Amer. Or. Soc.* x, 342) die Duale auf -*ă* bereits besprochen und noch einige mehr oder weniger wahrscheinliche Belege mehr angeführt haben (*índrăvāyū mítrărājānā* gehört wohl nicht hieher). Bei Lanman l. c. mag man auch zwei Stellen angeführt finden (VI, 63, 1. 67, 8), wo duales -*ā*, -*āu* in einer entschiedenen Ausgangssenkung steht.

28. Bei den Instrumentalen Sg. der femininen *i*-Stämme auf -*ī̆* sind die Verfasser des Padatextes ihrer üblichen Methode untreu geworden. Sie haben nämlich das Schwanken der Ausgangsquantität, wie dasselbe im Saṃhitāpātha vorliegt, einfach reproducirt; ja sie haben dasselbe noch vermehrt, indem sie die mit folgenden vocalischen Anlauten zusammengezogenen Instrumentale auf -*ī̆* bald mit -*ī*, bald mit -*i* wiedergeben.

Es kommen vor Allem Instrumentale auf *-tī* neben *-ti* in Betracht, die von einander zu trennen wir schwerlich irgend einen Grund namhaft machen könnten.[1] Diese Formen kommen nun in der Ṛksaṃhitā 99mal vor (Lanman l. c. 380, 381). Davon sind 19 Belege als mit folgenden Vocalen zusammengezogen auszuscheiden (nämlich, um die Schreibung des Padatextes beizubehalten, *dhīti* i, 164, 8, *práṇītī* iv, 4, 14. vii, 28, 3, *matí* viii, 51, 3, *viṣṭí* i, 20, 4, *vītí* ix, 9, 2. 97, 49, *vṛṣṭí* ii, 5, 6, *çáktī* vii, 68, 8, *çruṣṭí* viii, 23, 14. 87, 6. x, 20, 6 — *úpaçruti* viii, 6, 5. 34, 11, *upábhṛti* i, 128, 2, *triviṣṭí* iv, 6, 4. 15, 2, *suvṛktí* i, 61, 16, *suçastí* vi, 67, 3); sonst finden wir 15mal *-ti*, 65mal *-tī*. Formen auf *-tī* haben also entschieden das Uebergewicht. Dieses Uebergewicht ist in der vedischen Zeit so gross gewesen, dass wir *-tī* sehr oft dort finden, wo wir nach den allgemeinen Regeln *-ti* erwarten möchten: *-tī* steht 38mal regelrecht im Innern des Verses vor einfacher Consonanz, 27mal gegen die Regel vor einer Pause oder einer Doppelconsonanz, *-ti* dagegen 14mal regelrecht vor einer Pause, nur 1mal gegen die Regel im Innern des Verses vor einfacher Consonanz.

Vor einer Pause würden wir nur *-ti* erwarten: wir finden es in der That öfters im Ausgange einer hinteren oder selbständigen Zeile (in *práyukti* vi, 11, 1, b. x, 30, 1, b, *váṣaṭkṛti* i, 14, 8, c, *sadhástuti* v, 18, 5, b, *suvṛktí* i, 61, 2, b. 184, 5, b. 186, 9, b. v, 41, 10, b, *suastí* v, 42, 4, b. 20, 6, b. x, 59, 6, b, *havíṣkṛti* x, 91, 11, b), seltener im Ausgange einer Vorderzeile (in *suçastí* i, 186, 1, a, *suastí* viii, 48, 8, a).[2] Sehr oft aber steht vor einer Pause *-tī:* selbst vor einer vollen Pause, im Ausgange eines Hinterstollens (in *mati* viii, 6, 39, d. 25, 4, b. ix, 7, 6, c. 20, 3, b. 64, 10, b. 71, 3, b. x, 11, 6, d, *sáhūtī* ii, 33, 4, b), umsomehr also im Ausgang eines Vorderstollens

---

[1] Wie sind dabei die Instrumentale auf *-tyā* zu erklären? Kurzweg auf eine Uebertragung der Endung von einer anderen Declination her zu denken, erschweren uns die verknöcherten Instrumentale auf *-tyă* (s. oben Nr. 19), die uns in den Absolutivis componirter Wurzeln auf kurze Vocale vorliegen.

[2] Vor der Cäsur einer Langzeile steht *-ti* AS. vii, 106, 1: *yád ásmṛti* | *cakṛmá kíṃ cid agne.*

(in *áhutī* viii, 19, 5, a, *matī́* i, 82, 2, c. ii, 24, 9, c. ix, 72, 1, c), oder gar vor der Cäsur einer Langzeile (in *áprabhūtī* x, 124, 7, b, *duṣṭutī́* ii, 33, 4, b, *dúṣṭutī* vii, 32, 21, a, *párviṣṭī* iv, 33, 2, b, *práṇītī* i, 91, 1, c. iii, 51, 7, c. vii, 32, 15, c, *matī́* i, 165, 1, c, *suṣṭutī́* iii, 38, 8, c. v, 43, 2, a. ix, 71, 8, d, *hástacyutī* vii, 1, 1, b). Auch vor einer Doppelconsonanz finden wir, wohl zufälliger Weise, nur *-tī* (in *vṛṣṭī́* v, 53, 5, c, *súnītī* viii, 49, 11, d).

Im Innern des Verses vor einfacher Consonanz steht wie gesagt, immer *-tī* (39 mal, und zwar auch im Gegensatze zum Rhythmus, z. B. in *ácittī* iv, 54, 3, a. vii, 89, 5, a); ein einzigesmal steht so *-ti*, wie es scheint, dem Metrum zu Willen (im Viersilbler *nítikti yáḥ* vi, 4, 5, a). — Wir dürfen übrigens nicht verschweigen, dass, wie es scheint, die Endung *-ti* neben *-tī* nur in adverbiell-verbalen Bestimmungen üblich war.

29. Ob auch der Dat. Sg. unserer Stämme die Endung *-tĭ* haben konnte, ist wenigstens für uns nicht sicher genug (vgl. Lanman l. c. 382, 383). Von Formen, die am natürlichsten als Dative zu erklären wären, finden wir *-tí* im Ausgange einer Hinterzeile (i, 174, 9, d = vi, 20, 12, d. iv, 11, 6, d. v, 4, 11, d: *suastí*), einmal gegen die Regel (*suastí sarvadhā́tamaḥ* viii, 31, 11, b), einmal *-tí* (*vītí jánasya* | ix, 91, 2, a). Sicher ist *ūtī́* als Dativ: dieses Wort haben wir jedoch hier und auch im vorigen Abschnitte ganz bei Seite gelassen, nachdem dessen Auslaut namentlich desshalb, weil *ūtí* so oft unverändert vor einem Vocale besteht, zu allerhand anderweitigen Vermuthungen veranlasst.

30. Hier wollen wir gleich die merkwürdigen Wörterpaare *çámī çámi, suçámī suçámi* einreihen. Auch bei diesen offenbar instrumentalen Formen lässt der Pada das Schwanken der Auslautsquantität bestehen; es ist dabei wohl zu beachten, dass durch die Formen *çámīm çámībhiḥ* ein Stamm *çámī* feststeht. Die kurz auslautende Form steht im Ausgange eines Vorderstollens (*suçámi* v, 87, 9, a; es folgt *çr-*), ebenso im Ausgange von Hinterstollen (*çámi* ii, 31, 6, d. viii, 45, 27, c. x, 40, 1, d); nebenbei bemerken wir, dass die Pada auch für *çámy* der Saṃhitā *çámi* bietet (i, 87, 5. iii, 55, 3). Sonst lesen wir *-çámī*: so

subráhmā yajñáḥ | *suçámī vásūnām* vii, 16, 2, c, auch vor der Cäsur einer Langzeile (*çámī* i, 110, 4, a. iv, 22, 8, 6. ix, 74, 7, c); *suçámī* in *eté çámībhiḥ* | *suçámī abhūvan* x, 28, 12, a mag wie *sṛjā, pibā, raṇayā* in ähnlicher Stellung (siehe oben S. 288) zu erklären sein. Im Ganzen mag *çámi çamī* im Einklange mit den allgemeinen Regeln gebraucht worden sein; dass wir im Yajus gegen dieselbe im Innern eines Satzes vor einfacher Consonanz belegen können, hat schwerlich viel zu bedeuten.[1]

31. Dunkel erscheint uns die Länge im Loc. *tanúī,* dessen -*ī* dreimal in unzweifelhaften Ausgangshebungen (ii, 16, 2. x, 65, 7. 66, 9), einmal in einer Stellung, wo am Ende auch die Kürze hätte dem Metrum genügen können (*ná dhvasmánas* | *tanúī répa á dhuḥ* iv, 6, 6, d), immer ausserhalb eines metrischen Verschlusses vor einfachen Consonanten. Dreimal finden wir daneben *tanúi,* zwar immer in der achten Silbe einer Langzeile, aber immer vor der Doppelconsonanz *çr*-. *Tanúī̆* ist unseres Wissens der einzige Loc. Sing. auf -*i* mit schwankender Auslautsquantität, falls wir nicht die Formen auf -*tarī̆* oder ähnliche hieher ziehen wollen.

32. Sehr schwierig ist die Erledigung der zu -*an*-Stämmen gehörigen Formen auf -*ă̄*. Man kann eben bei sehr vielen hieher gehörigen Wörtern nicht einmal gehörig unterscheiden, ob man einen Nom. Acc. Sing. oder Plur. vor sich hat.[2] Wenn wir nichtsdestoweniger singulare und plurale Formen im folgenden (hauptsächlich nach Grassmann-Lanman) scheiden wollen, so dürfen wir dennoch nicht verhehlen, dass die Sicherheit einer solchen Scheidung uns selbst keineswegs überall und immer unzweifelhaft ist.

Ziemlich klar und deutlich stehen gegen einander Formen mit -*ā* und -*a* bei solchen Wörtern, die wahrscheinlich als Pluralformen aufzufassen sind. Der Pada ist bei dieser Wörterkategorie merkwürdigerweise etwas unconsequent; er gibt kurz auslautende Formen

---

[1] *sá idáṃ devébhyo havyá͡ṃ suçámi çamiṣva* TS. i, 1, 5, 2. VS. i, 15. TBr. iii, 6, 6, 4.

[2] Ja, bei *bhujmā́* viii, 50, 2, c, *bhujmá* i, 65, 5, b (hier folgt *kṣódaḥ*) in der offenbar stehenden Formel *girír ná bhujmā̆* ist nicht einmal das Genus sicher.

wieder mit kurzem Auslaute, lang auslautende dagegen bald mit kurzem, bald mit langem Auslaute (S. Lanman, *Journ. of the Amer. Or. Soc.* x, 539. 540). Allerdings finden wir im Pada -*ă* nur dort, wo auch die Saṃhitā dann und wann -*ă* hat; während derselbe -*ā* nur bei *çīrṡá, áhā* beibehält, als Wörtern, die (wenigstens nach der Auffassung der Padakāra's) in der Saṃhitā nie **çīrṡa* **áha* lauten.

Hiehergehörige Formen kommen nun in der Ṛksaṃhitā im Ganzen in 115 (118?) Belegen vor. In 18 (19) von denselben ist die Endung in der Saṃhitā mit folgendem Anlaute zusammengezogen; für uns ist es offenbar ganz werthlos, dass die Endung in diesem Falle im Pada einmal mit -*a* (in *kárma* i, 148 2, *jánma* ii, 6, 7. v, 41, 14, *nā́ma* vii, 87, 3. ix, 95, 2. x, 54, 4. 73, 8, *brāhma* x, 148, 4, *mánma* i, 148, 2, *sádma* ix, 92, 6), das andere Mal mit -*ā* wiedergegeben wird (in *áhā* i, 116, 4. 140, 13. iv, 33, 6. v, 58, 5. vi, 61, 9. vii, 34, 5. viii, 96, 19. x, 32, 8;[1] den Verfassern des Padatextes hat es sich ja offenbar in der ganzen Angelegenheit bloss um eine äusserliche Einheitlichkeit der Sprachformen, nicht um die factisch ursprüngliche Quantität gehandelt. Sonst stehen Formen auf -*ā* 44mal, 36mal im Einklange mit den allgemeinen Regeln, achtmal gegen dieselben, Formen auf -*ă* 53(55)mal, 43(44)mal regelrecht, 10(11)mal gegen die Regel.

[1] Doch sehe ich das Nomen *áhă* auch im Verse *abhí prá sthāta- | áheva yajñám* vii, 34, 5 (da das Opfer am Morgen begonnen wird, kann man ganz wohl sagen, der Tag stelle sich zum Opfer ein): die Padaverfertiger haben hierin offenbar die Partikel *áha* gesucht, was jedoch schon aus dem Grunde unzulässig ist, weil die Partikel *áha* so viel ich weiss nicht am Versanfang erscheinen kann, und daher auch nach der Cäsur einer Dvipadāvirāj jedenfalls als eine sehr gewagte Licenz aufgefasst werden müsste.

(Fortsetzung folgt.)

Das Pehlevisuffix.

Von

Dr. J. Kirste.

1. Die Parsen lesen dieses Suffix *men*[1] und die europäischen Gelehrten die sich zuerst mit dem Pehlevi beschäftigten, wie Anquetil, de Sacy, Spiegel, Mordtmann u. A. sind ihnen hierin gefolgt. Eine wissenschaftliche Begründung dieser Lesung wurde erst in neuester Zeit von Casartelli (*Bab. and Orient. Rec.* 1888, II, 129) versucht. Andere Gelehrte, wie Nöldeke und Darmesteter, halten das Suffix hingegen für eine Nebenform des emphatischen und umschreiben es folglich mit *a*. Gegen die erste Auffassung spricht als Hauptgrund die Thatsache, dass im Sasaniden-Pehlevi nicht , d. h. *men*, sondern das einheitliche Zeichen die Stelle des Büchersuffixes vertritt. Gegen die Lesung *a* lässt sich hinwieder geltend machen, dass kein Grund ersichtlich ist, weshalb eine Anzahl von Wörtern beständig , andere Wörter ebenso beständig zu sich nehmen, abgesehen von der Schwierigkeit dem buchstabenarmen Pehlevi zwei Zeichen mit dem Lautwerthe *a* zu vindiciren. Angesichts dieser Sachlage ist es begreiflich, dass neuerdings einer der gewiegtesten europäischen Kenner des Pehlevi sich folgendermassen ausspricht: "On consideration of all these facts it appears almost certain that this Pahlavi final compound in Semitic words cannot stand for an original *-man*, but very probably represents some such sound as *-â* or *-âh,*

[1] Bezüglich meiner Umschreibung des Pehlevi bemerke ich, dass ich um die Längezeichen zu ersparen, die nicht geschriebenen Vocale durch *e* wiedergebe.

though it may still be desirable to adhere to the traditional reading *-man*, until the correct sound is ascertained with greater certainty." (West in den *Sitz.-Ber. d. bair. Ak.*, München 1888, I, 411.)

2. Vor Allem ist zu bemerken, dass die Lesung *men* in jenen Fällen unstreitig die richtige ist, in denen das in Rede stehende Suffix an iranischen Wörtern einem neupersischen من entspricht. So in: , *axermen*,[1] آهرمن; , *vexumen*, بهمن; *rimen*, , ريمن; , *dušmen*, دشمن; , *anjemen*, انجمن; , *dalmen*, دالمن (Haug, *Pahl. Paz. Gl.* 108.) Dazu stellt sich ferner das Compositum , *xutexmen* (auf einer Gemme bei Mordtmann, *ZDMG.* XXXI, 593, Nr. 26), dessen zweiter Bestandtheil dem av. *taokhman*, np. تخم entspricht.[2]

3. Wie steht es nun aber mit dem Suffixe, wenn wir es nicht an iranischen, sondern an semitischen Wörtern finden? Da in der aus dem Semitischen entlehnten Präposition , inschr. , die Ligatur *men* zu lesen ist, gerade so wie bei dem iranischen Pronomen der ersten Person , np. من, da ferner die Adverbien und mit dem chald. תַּמָּן und dem assyr. *manman* zusammengestellt worden sind, so könnte es in der That scheinen, dass wir auch das semitische als *men* zu lesen und zu erklären haben, und diese Consequenz ist in der That von Casartelli (s. den oben citirten Aufsatz) gezogen worden. Aber schon die Schwierigkeit, für das *men* eine befriedigende Erklärung zu finden, wenn es am Ende von Substantiven — und dies ist gerade der häufigste Fall — wie z. B. in , *bermen* (Sohn), , *gedmen* (Majestät) steht, muss zu Zweifeln Anlass geben. Casartelli's Hypothese, aus den beiden Adverbien *tamman* und *manman* ein Suffix *man* zu gewinnen, das beliebig an Substantiva antreten konnte in der Art wie das assyrische *ma* in *sar Assur-ma* (König von Assyrien),

[1] Das aus dem inschriftlichen entstandene umschreibe ich mit dem von Hübschmann wieder zu Ehren gebrachten, im Spanischen, Altslovenischen und Russischen ungefähr denselben Lautwerth repräsentirenden *x*. (*Die Umschr. d. iran. Spr.* 1882, 6.)

[2] Das mittelpersische *men* macht es mir zweifelhaft, ob die neupersische Form auf das altpersische *taumā* (Darmesteter, *Et. Ir.* I, 261) zurückgeht; Mordtmann's Lesung ist jedoch unsicher.

scheint mir aus dem Grunde misslich zu sein, weil das Pehlevi nur schon vorhandenes Material verwendet, aber nicht selbst schöpferisch auftritt. In einem noch ungünstigeren Lichte erscheint jedoch diese Hypothese, wenn wir die inschriftlichen Formen, die den Bücherformen und entsprechen, in Betracht ziehen. Wäre ihr Schlussbestandtheil *men* zu lesen, so müssten dieselben und geschrieben sein; dies ist aber, wie bekannt, nicht der Fall: sie erscheinen vielmehr als und . Wir müssen daher vor Allem über den Lautwerth dieses und sein Verhältniss zu ins Klare kommen.

4. Was zunächst das letztere betrifft, so ist durch Olshausen (*Berlin. Monatsb.* 1880, 903) und West (*Ind. Ant.* 1882, xi, 226) der Weg vollkommen sicher gestellt worden, auf dem das inschriftliche zum handschriftlichen wurde. Bezeichnen wir, um die einzelnen Etappen so klar als möglich zu machen, die Endpunkte der Linien, aus denen die inschriftliche Figur sich zusammensetzt, mit Buchstaben



, so genügt ein Blick auf das Facsimile der Inschrift von Hajiabad, das Westergaard seiner Ausgabe des *Bundehesh* beigegeben hat, um zu erkennen, dass zuerst die Linie *a, b, c* gezogen und dann *b, d* angesetzt wurde. Die nächste Phase entstand dadurch, dass man von *a* bei *b* angekommen nach *d* fuhr und von hier wieder nach *b* zurück, um nach *c* zu gelangen, etwa: . Eine leicht begreifliche Folge dieser Tracirung war das Entstehen einer Schleife bei *d*, wodurch wir zu der auf den Münzen gewöhnlichen Form kommen. (Man sehe die Abbildungen von Mordtmann, *ZDMG.* viii, Taf. ix, 28, 32—35). Schliesslich wurde der linksseitige Haken gerade gestreckt, so: , wodurch die Figur vollkommen mit dem aus , *m* und , *n* zusammengesetzten Zeichen zusammenfiel. Auf den Sasanidenmünzen findet sich, wie schon Dorn (*Bull. de l'ac. de St Pét.* 1858, xv, 206) bemerkt hatte, diese letzte Etappe noch nicht; sie ist nach Mordtmann (*ZDMG.* xxxiv, 129) dort erst in nachislamitischer Zeit eingetreten. In den Handschriften ist jedoch, soweit ich bei meiner beschränkten Kenntniss derselben urtheilen kann, kein Unterschied zwischen dem , welches aus entstand und dem , das eine Ligatur

aus [Pehlevi] vorstellt, zu bemerken und daraus erklärt es sich, wieso die Parsen, ohne Rücksicht auf den zweifachen paläographischen Ursprung des Zeichens [Pehlevi], dasselbe in beiden Fällen *men* lesen.

5. Nicht so leicht, als die Beziehung des [Pehlevi] zu [Pehlevi], ist das Verhältniss des ersteren zu dem ihm zu Grunde liegenden semitischen Buchstaben aufzuklären, obgleich auch hier schon das Richtige von einem der namhaftesten Forscher ausgesprochen worden ist. Im sogenannten Chaldäo-Pehlevi wird das Zeichen [Pehlevi] des Sasaniden-Pehlevi durch ein anderes Zeichen, nämlich [Pehlevi] ersetzt, dessen Identität mit dem syrischen ܗ wohl keines weiteren Beweises bedarf; es genügt dazu, auf das von Levy (*ZDMG.* xxi, 462) Gesagte zu verweisen. Derselbe Gelehrte macht ferner auf die interessante Thatsache aufmerksam, dass schon im Altaramäischen eine doppelte Form des ה im Gebrauche war und dass die von ihm auf den ältesten Pehlevimünzen entdeckten Formen diese Doppelheit, die sich in den beiden Zeichen [Pehlevi] und [Pehlevi] wiederspiegelt, noch erkennen lassen. (Man vgl. die von ihm beigegebene Schrifttafel.) Woher kam es nun, dass diese vom paläographischen Gesichtspunkte aus vollkommen gerechtfertigte Gleichung inschriftlich [Pehlevi] (die Chaldäo-Pehlevi Form [Pehlevi] interessirt uns hier weiter nicht) = semitischem ה von einigen Forschern verkannt wurde? Es können dafür mehrere Gründe angeführt werden. Erstlich wird ein anderes Zeichen, das aus dem semitischen ח, inschriftlich [Pehlevi], hervorgegangene handschriftliche [Pehlevi] im Sinne des semitischen ה verwendet; während es auf der anderen Seite auch das خ zu repräsentiren hat, in Folge dessen es im Neupersischen in dreifacher Weise umschrieben wird, so in بهرام, محمد, خوسرو (vgl. Mordtmann, *ZDMG.* xix, 388). Die Ableitung dieses consonantischen [Pehlevi] aus der aramäischen Form des ח (man sehe die Tafel Levy's, *ZDMG.* xxi) kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, da schon de Sacy (*Mém. sur quelques antiqu. de la Perse,* p. 171, pl. vii) und Tychsen (*Comm. soc. Gœtting.* 1813, ii, T. ii) das Richtige gesehen hatten. Ein anderer Grund, dass man das sasanid. [Pehlevi], das Chaldäo-Pehlevi [Pehlevi] dem ה und nicht dem ח gleichsetzen zu müssen glaubte, war der, dass man das letztere in einem in der Version *B* der Hajiabad-Inschrift zweimal

vorkommenden Zeichen zu entdecken glaubte, nämlich in den Worten קרמתה (Zeile 5) und חקאימות (Zeile 12). Dass jedoch das erste Zeichen des ersten und das zweite des zweiten Wortes ein ק und nicht ein ח ist, folgt aus der Etymologie der beiden Worte; sie sind von קדם und קום abzuleiten (West, *Ind. Ant.* 1870, iv, 373). Der gerügte Fehler wurde von Lenormant (*Journ. As.* 1865, ii, 187, siehe besonders Tafel iv, p. 218) und Thomas (*J. R. A. S.* 1868, iii, 314 folg.) begangen. Durch die Verkennung des klaren Verhältnisses [Pehlevi] = ה und [Pehlevi] = ח musste natürlich eine vollständige Verwirrung eintreten. So lässt Lenormant auf seiner Tafel i die Colonne für ח ganz leer und ebenso geschieht dies theilweise auf der von Hübschmann seinen *Iranischen Studien* (*K. Z.* xxiv) beigegebenen Tafel i. Die Gleichstellung des [Pehlevi] mit ה, statt mit ח, findet sich auch bei Darmesteter (*Et. Ir.* i, 16) und Thomas (*J. R. A. S.* 1850, xii, Tafel), welch letzterer ausserdem [Pehlevi] durch [Pehlevi] wiedergibt und als Vertreter des ח die Ligatur [Pehlevi], d. h. *xv* ansieht (*J. R. A. S.* 1868, iii, 314; 264). Der Klarheit wegen stelle ich hier nochmals die Vertreter des ersten, fünften und achten Buchstaben des semitischen Alphabets zusammen:

	Aramäisch	Pehlevi: Inschriften	Pehlevi: Handschriften	Lautwerth
1.	[Aramäisch]	[Pehlevi]	[Pehlevi]	*a*
5.	[Aramäisch]	[Pehlevi]	[Pehlevi]	*h*
8.	[Aramäisch]	[Pehlevi]	[Pehlevi]	*x*

Schliesslich bemerke ich, dass, wie das Chaldäo-Pehlevi [Pehlevi] eine überraschende Aehnlichkeit mit dem syrischen [Syrisch] zeigt, so auch das consonantische [Pehlevi] der Handschriften merkwürdig mit dem entsprechenden syrischen [Syrisch] zusammenstimmt. Ist dies reiner Zufall?

6. Die paläographische Untersuchung führt also dazu, in dem Suffixe [Pehlevi] = [Pehlevi],[1] den Vertreter eines semitischen ה zu suchen und wir müssen darnach die oben unter 3. besprochenen zwei Adverbien [Pehlevi] ([Pehlevi]) und [Pehlevi] ([Pehlevi]) mit חמה, resp. מה, aber nicht, wie

[1] Das Suffix [Pehlevi] = [Pehlevi] ist nach dem oben Gesagten streng von [Pehlevi] = [Pehlevi] zu scheiden.

Casartelli, mit תמן und ממן umschreiben, wodurch allerdings die Hypothese dieses Gelehrten ihren Boden verliert. Aus unserer Umschreibung ergiebt sich auch eine befriedigende Etymologie, da das erste Wort offenbar mit chald. תמה, das zweite mit מה identisch ist.

7. In den beiden soeben berührten Fällen ist ۶ (ܗ) nicht eigentlich Suffix und wir haben sie nur deshalb zuerst besprochen, da sie von dem genannten Gelehrten zum Ausgangspunkte seiner Erklärung des Suffixes ۶ gemacht worden waren. In Consequenz des von uns Ermittelten müssen wir nun aber auch die aus dem Semitischen entlehnten Substantiva, an denen das in Rede stehende Suffix erscheint, als mit ה gebildet ansehen, so: ۶۱ڑ, ברה (*bereh*); ۶ڡ, גדה (*gedeh*),[1] ۶۶ڡڡ, נפשה (*nepšeh*) u. s. w. Die Erklärung dieses zugesetzten ה gibt das Syrische. Sehr häufig tritt nämlich in der Genitivconstruction das Possessivpronomen der dritten Person ܗ an das determinirte Nomen, ein Pleonasmus, für den ich sogleich einige Analogien beibringen werde. Also z. B.: ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ, *breh dallāhā* (der Sohn Allahs, eigentlich: sein Sohn, [der] des Allah), ܓܕܗ ܕܡܠܟܐ, *gadeh demalkā* (die Majestät des Königs, eigentlich: seine Majestät, [die] des Königs). Diese Zusetzung eines Possessivpronomens vergleicht sich deutschen und französischen Dialectwendungen wie: ‚dem Vater sein Haus' (statt: des Vaters Haus), ‚son chapeau à lui' (anstatt: son chapeau). Es ist leicht erklärlich, dass durch die häufige Anwendung solcher Formen das zugesetzte Pronomen schliesslich die ihm innewohnende Bedeutung verlieren musste und zu einem blossen Determinativelement mit dem Werthe des Artikels herabsinken konnte, ähnlich wie der status emphaticus im Syrischen die beiden anderen status beinahe ganz verdrängt hat. *Gadeh* und *breh* bedeuteten für den Sprechenden nicht mehr ‚seine Majestät, sein Sohn', sondern ‚die Majestät, der Sohn'. Eine schlagende Analogie zu dieser Entwicklung bilden Ausdrücke wie: syr. ܪܒܢ ‚der Herr', eigentlich ‚unser Herr', hebr. ‚Rabbi', dessen deutsche Uebersetzung ‚mein Herr' in der Anrede ja auch mit Vernachlässigung des possessiven Sinnes des Pronomens gebraucht

[1] So umschreibt Nöldeke (*ZDMG.* xxxiii, 690 und Bezzenberger's, *Beiträge* iv, 45). Auch Boré (*Journ. As.* 1841, i, 650) gibt ۶ڡ durch גדה wieder.

wird, gerade so wie das französische ‚Monsieur‘, das englische ‚Mylord‘, das holländische ‚Mijnheer‘ oder wie ‚Madame, Madonna‘ u. s. w. Manchmal ist übrigens die Bedeutung des Pronomens nicht ganz verwischt, so in dem in der Version *B* der Inschrift von Hajiabad sich findenden *atereh* (Zeile 8), das ganz genau einem hebräischen אתרה entspricht und daher mit: ‚Eine Spur von ihm (nämlich dem Pfeile war nicht)‘ zu übersetzen ist. Ebenso hatte vielleicht, *nep-šeh,* in dem Falle als es sich auf einen Singular bezog, noch die Bedeutung ‚sich selbst‘.

7. Interessant und unsere Theorie bestätigend sind ferner eine Anzahl von Worten, an denen das ה bald fehlt, bald zugesetzt wird, ohne dass dies auf ihre Bedeutung einen Einfluss zu haben scheint. Dazu gehören neben, *ul* oder *uleh* (Spiegel, *Huzv. Gram.* 67); neben, *len* oder *leneh*; neben (Haug, *Pahl. Paz. Gl.* 94), *bera* oder *beraeh*; neben, *azd* oder *azdeh* (Haug, ib. 86); *šem,* für das später immer, *šemeh* gebraucht wird (West, *J. R. A. S.* 1870, iv, 379). *Uleh* bedeutete also ursprünglich ‚zu ihm‘, *leneh* ‚für uns sich‘, *beraeh* ‚ohne ihn (es)‘, *šemeh* ‚sein Name‘ und erst später nahmen diese Ausdrücke die Bedeutungen ‚zu, für uns, ohne, Name‘ an, gerade so wie *leveteh* nur mehr ‚mit‘ und *qedmeteh,* das in der Hajiabader Inschrift, *B,* Zeile 5 vor einem Plural steht, ‚vor‘, aber nicht mehr ‚vor ihm‘ bedeutet.

8. Wir haben auf Grund der paläographischen Ableitung des Suffixes, dasselbe mit *eh* transcribirt und diesen Lautwerth[1] durch die morphologische Entstehung desselben bestätigt gefunden, es findet sich jedoch eine Reihe von Fällen, in denen es zweifelhaft scheinen kann, ob *eh* die durchgängige Aussprache desselben war. Dass sich in der Version *B* der Hajiabader Inschrift *yeda* (Zeile 14) gegenüber dem *yedeh* der anderen Version (Zeile 16) findet, kann allerdings gegen die von uns angenommene Aussprache nicht als Einwand

[1] Ich stehe selbstverständlich auf dem Boden der von Mordtmann (*ZDMG.* xxxiii, 137), F. Müller (*WZKM.* ii, 147) und de Harlez (*Bab. and Or. Rec.* i, 49, 69, 93, 104) vertretenen Ansicht, dass die aus dem Semitischen entlehnten Worte im Pehlevi so ausgesprochen wurden, wie sie geschrieben sind.

geltend gemacht werden, da hier verschiedene morphologische Bildungen (status emphaticus = substantivum cum suffixo), die beide ihre ursprüngliche Bedeutung verloren haben, vorliegen. Anders steht es jedoch mit *bereh* (*A*, Zeile 3) gegenüber *beri* (*B*, Zeile 3). Ferner findet sich ein ähnliches Verhältniss bei dem auf den Sasanidenmünzen so häufigen [Pahlavi], *gedeh,* das von Dorn (*Bull. de l'acad. de St Pétersbourg* 1858, xv, 216) mit *kedi,* das sich an Stelle des gewöhnlichen *begi* findet, zusammengestellt wurde. Dorn nimmt *kedi* als das zu *gedeh* gehörige Adjectiv,[1] da sich daneben auch *xukedi* findet, das Dorn (ib. 298) mit εὐτυχής wiedergibt. Dagegen hat Haug (*Essay* 49) darauf aufmerksam gemacht, dass das durch *kedi* ersetzte Wort *begi* ein Substantivum ist, das im Griechischen mit θεός übersetzt wird. (Man vergleiche die ähnliche Verwendung von *deva* im Sanskrit.) Man könnte nun allerdings zur Erklärung dieses *i* neben *eh* auf die oben angeführten Beispiele, wie Rabbi, verweisen und darin das Suffixpronomen der ersten Person sehen wollen, es scheint mir jedoch eine andere Erklärung wahrscheinlicher zu sein. Wir finden nämlich das Zeichen [Pahlavi] ([Pahlavi]) als Vertreter eines semitischen langen *ē* in [Pahlavi] = chald. מְלֵי, syr. ܡ̈ܠܝ, und in *peneh* (Hajiabader Inschrift *B*, Zeile 10), wenn dieses in der That, wie Haug (*Essay* 62) und West (*J. R. A. S.* 1870, iv, 375) vorgeschlagen haben, mit פְּנֵי zu identificiren ist. Der Uebergang von *eh* in *ē* ist übrigens physiologisch so leicht erklärbar, dass es meiner Ansicht nach nicht allzu kühn sein dürfte, denselben für die beiden Worte *bereh* und *gedeh* anzunehmen. Nach semitischer Manier wurde dann dieses lange *ē* mit der mater lectionis *y* geschrieben. In diesem Sinne hat also die Ansicht Thomas' (*J. R. A. S.* 1852, xiii, 376; 1868, iii, 260), der [Pahlavi] mit ברי transcribirt, ihre Berechtigung. Als Hauptgrund macht derselbe die graphische Identität von [Pahlavi] ([Pahlavi]) mit dem avestischen [Avestisch] und dem altphönikischen [Phönikisch] geltend. Die letztere Vergleichung hat bereits durch unsere paläographische Untersuchung ihre Widerlegung erfahren; die erstere be-

---

[1] Bezüglich des Wechsels von *g* und *k* vergleiche man کِز, *zek,* neben زگ, *zeg,* [Pahlavi], *german,* d. h. *kirman.* Vielleicht ist dieser Wechsel aber blos graphisch, da man von [Pahlavi] durch das in den Wiener Papyrus sich findende [Pahlavi] zu [Pahlavi] gelangen konnte.

darf noch einer Aufklärung. In der Zendschrift werden die langen Vocale, mit Ausnahme des *ā*, aus den kurzen durch Ansetzung eines Verlängerungsstriches gebildet, so: , *i*; , *ī*; , *u*; , *ū*; , *e*; , *ē*; , *ę*; , *ę̄*; , *o*; , *ō*. Man darf also nicht direct mit dem Buchstaben eines fremden Alphabetes vergleichen.[1] Es entspricht aber allerdings einem Buchstaben des Zendalphabetes und zwar, wie schon Lepsius (*Das ursprüngliche Zendalphabet*, 349) gesehen hat, dem . Der Lautwerth dieses Zeichens muss dem eines langen geschlossenen *ę̄* sehr nahe gestanden haben, da im *Bundehesh* S. 36, Z. 18 , Z. 20 jedoch geschrieben wird. Damit haben wir ein neues Zeugniss für die Aussprache des ursprünglich *eh* bedeutenden Zeichens als *ē* gewonnen. Auf der von Euting gezeichneten Tafel I, *K. Z.* xxiv haben wir demnach in der letzten Columne an fünfter Stelle , an achter einzusetzen.

9. Mit den vorstehenden Erörterungen könnten wir strenge genommen unsere Untersuchung über das Suffix , dem wir einen dreifachen Ursprung als *men*, als thematisches *eh* und als suffixales *eh*, in den letzteren Fällen dialectisch auch *ē* gesprochen, erwiesen zu haben glauben, für beendigt ansehen; es könnte jedoch ein gewichtiges Argument gegen unsere Theorie deshalb erhoben werden, weil wir ein dem Semitischen entlehntes Verbum, das den Buchstaben enthält und das in der Pehleviphrase eine grosse Rolle spielt, ausser Betracht gelassen haben, da man dasselbe (es wird geschrieben) als *homan* aufzufassen und zu erklären pflegt, während wir es, wenn anders wir nicht eine Inconsequenz begehen wollen, mit *xeveh* oder *xevē* transscribiren müssen, da es in den Inschriften als erscheint. Es entspricht in seiner Anwendung ganz dem syrischen ܗܘܐ.[2] Zur Feststellung der lautlichen Form dieses Verbums müssen wir vor Allem einige inschriftliche Formen herbeiziehen. In der

---

[1] Denselben Fehler begeht Darmesteter (*Et. Ir.* I, 32), der mit avest. , *ū* gleichsetzt.

[2] Ob das anlautende einem ה oder ח entspricht, hängt mit der Frage nach dem Verhältnisse von הוה und חוה zusammen, die für das Pehlevi nicht weiter in Betracht kommt.

Version B der Hajiabader Inschrift erscheinen folgende: *xevindi* (Z. 9, 10, 14); *xevint* (Z. 11); *lexevind* (Z. 8); *yexevet* (Z. 8, 9); ferner findet sich in der Inschrift von Naqši Rustam (Z. 1, 2) zweimal *xeviten* (West, *Ind. Ant.* 1881, x, 33). Lassen wir die verschiedenen Bildungssuffixe weg, so bleibt *xevi* oder *xeve*, in Pehlevischrift ﻳﻤ oder ﻣ, übrig. Dürfen wir nun in dem schliessenden *i* der ersten Form einen blos dialektischen Vertreter von *eh* sehen nach dem Muster von *beri* neben *bereh?* Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir vor Allem über das Bildungsgesetz, nach dem Verba wie ﻣﻠﺴﻮﻳﺴﻮ aus חזה, ﻟﺴﻮﻳﺴﻮ aus רמה, ﻟﺴﻮﻳﺴﻮ aus קרא, ﻣﺴﻮﻳﺴﻮ aus מחא u. s. w. gebildet sind, ins Klare kommen.[1] Dies ist aber nicht möglich, ohne auf die Verbalbildung im Pehlevi überhaupt einzugehen und ich spare daher diese Untersuchung für einen besonderen Artikel auf. Soviel dürfte jedoch die Vergleichung von ﻣﻪ mit den soeben angeführten inschriftlichen Formen zeigen, dass die von Haug (*Essay* 98) aufgestellte und so viel mir bekannt allgemein acceptirte Lesung *homan* sich nach dem von uns über das Nominalsuffix ܘ Ermittelten kaum dürfte halten lassen.

---

[1] Die vorstehend angeführten Verba umschreibe ich der Reihe nach mit *xezitunteni, remitunteni, keritunteni, mexitunteni* und sehe in dem schliessenden ﻳ das Mittelglied zwischen dem altpersischen *(tan)ay* und dem neupersischen *(tan)*, d. h. langes *ē* oder *ī*. Man vergleiche ܥܒܝܕܢ, später ﻣﺴﻮ, ܠܥܒܕܢ, später ﻟﻤﺴﻮ oder ﻟﻤﺴﻢ. Siehe auch Haug (*Essay* 112) und West (*Ind. Ant.* 1881, x, 33).

Anzeigen.

CHEFIK MANSOUR-BEY, ABDULAZIZ KAHIL-BEY, GABRIEL NICOLAS KAHIL BEY et ISKENDER AMMOUN EFFENDI, *Merveilles biographiques et historiques ou Chroniques du Cheikh Abd-el-Rahman el-Djabarti;* traduites de l'arabe par —. T. I, II und III, Caire 1888—89.

Nicht nur die Türkei hat ihre ‚jeune Turquie', sondern auch das schöne Nilland besitzt seine ‚jeune Égypte', und es ist höchst erfreulich, dass sie, für ihren vaterländischen Geschichtschreiber sich erwärmend, das kühne Unternehmen begonnen hat, die grosse Chronik des Gabarty in französischer Bearbeitung herauszugeben. Der Regierung des Khedive aber macht es alle Ehre, dass sie dieses Unternehmen unterstützte, indem ein namhafter Betrag für die Druckkosten angewiesen wurde. Es ist dies eine allerdings späte Anerkennung der Verdienste eines bescheidenen, anspruchslosen, aber mit inniger Liebe seinem Vaterlande ergebenen Gelehrten, der ohne jeden Hintergedanken, ohne Ruhmsucht, ohne Aussicht auf Gewinn oder persönlichen Nutzen sein Leben einer schwierigen und zur Zeit, wo er lebte, nicht ungefährlichen Aufgabe widmete, indem er mit emsigem Fleisse und einer wirklich rührenden Einfachheit und Hingebung die Geschichte seiner Zeit und seiner Zeitgenossen schrieb, und zwar, soweit dies eben möglich war, auch ‚sine ira et studio', mit einer Unparteilichkeit, die oft unsere Bewunderung, immer aber unsere vollste Theilnahme beanspruchen darf. Denn ohne Gefahr war es nicht unter der Herrschaft der wilden Mamelukenhäuptlinge zu schreiben, wo in Kairo neben den immer zu Gewaltthaten geneigten militärischen Machthabern noch der nicht zu unterschätzende Einfluss der türkischen Sultane sich geltend machte.

Es war also ein kühnes Unternehmen, auf das Gabarty seine ganze Arbeitskraft verwendete und das er auch mit nicht erkaltendem Eifer zu Ende führte.

Geboren im Jahre 1167 = 1754 Ch. und aus einer seit mehreren Generationen in Kairo ansässigen Gelehrtenfamilie entsprossen, die an der grossen Azhar-Moschee, der Hochschule mohammedanischer Studien, in wohlverdientem Ansehen stand, verfolgte auch unser Historiker die wissenschaftliche Laufbahn; er machte seine Studien an der grossen Moschee und fand nach Vollendung derselben die Aufnahme in die Corporation der Gelehrten, der Ulemâ. Auf Anregung eines der bedeutendsten Gelehrten jener Zeit, des Scheichs Mortaḍà, des Verfassers eines grossen arabischen Wörterbuches (*Tâg al 'arus)*, begann er die Geschichte seiner Zeit zu schreiben. Der alte Orient ging damals in Trümmer und aus dem allgemeinen Verfall erhob sich eine neue Welt. Die letzten Mameluken-Beys lagen miteinander in stetem Kampfe und die Centralregierung in Constantinopel war zu schwach, der chronisch gewordenen Anarchie Einhalt zu thun. Da fuhr wie ein Blitzstrahl die französische Expedition hinein. Alles das sah Gabarty als Augenzeuge und führte hierüber mit Sorgfalt Vormerkung und Tagebuch. Er ward Mitglied des Grossen Rathes, den Bonaparte in Kairo ins Leben rief.[1] Dann kam nach Vertreibung der Franzosen abermals die türkische Herrschaft und mit ihr begann bald eine neue Zeit für Aegypten, indem der rücksichtslos energische Mehmed Aly sich mehr und mehr der Herrschaft bemächtigte und schliesslich die unumschränkte Macht an sich zu reissen verstand. In dem Palaste Mehmed Alys bekleidete Gabarty zuletzt ein kleines Amt und hierin ereilte ihn auch der Tod, denn, als er Nachts, 27. Ramadân 1237 = 18. Juni 1822, aus dem Palaste in Shubra in die Stadt zurückritt, ward er überfallen und erdrosselt. Man fand seinen Leichnam an den Fuss seines Esels festgebunden. Es liegt also zweifellos ein Racheact vor, über dessen Urheber nichts bekannt ist.

[1] Nach Vertreibung der Franzosen schrieb er über diese Epoche ein Buch, das schon längst in französischer Bearbeitung erschienen ist.

Der Tod des armen Gelehrten brachte ihm reichlich das ein, was er im Leben verdient hätte, nämlich die Anerkennung seiner Landsleute. Sein Geschichtswerk ward eifrig durch Abschriften vervielfältigt, aber die Regierung Mehmed Alys und seiner Nachfolger suchte dies nach Möglichkeit zu verhindern, die Handschriften zu beseitigen und verbot sogar die Drucklegung. Der Schreiber dieser Zeilen hörte dies wiederholt in Kairo und kann es mit Bestimmtheit versichern für die Zeiten des so viel mit seinem Liberalismus flunkernden Vice-Königs Ismaïl Pascha. Erst unter dem milden und wohlwollenden, jetzt regierenden Khedive Tewfik Pascha ward der arabische Text in vier Quartbänden in Druck gelegt und jetzt erscheint hievon die französische Uebersetzung, welche diese Anzeige veranlasst.

Bevor ich hierüber einige Worte sage, möchte ich in Kürze den Geist des Werkes kennzeichnen.

Gabarty ist durch und durch in seinen Anschauungen der echte und unverfälschte Typus des ägyptischen Kleinbürgers, des ehrsamen Mitgliedes der Gelehrtenzunft von Kairo. Daher fehlt ihm auch jede höhere, historische Auffassung und Beurtheilung der Ereignisse; er steht desshalb auch auf streng mohammedanisch-rechtgläubigem Standpunkte. Aber er ist ein durchaus rechtliebender, ehrlicher, wahrheitsgetreuer Charakter. Durch eine umfassende Belesenheit der ihm in Kairo zugänglichen arabischen historischen Literatur hât er sich einen guten Ueberblick über die ältere Geschichte der arabischen Länder und Aegyptens erworben, wie aus der allgemeinen Einleitung seines Werkes ersichtlich ist. Er schreibt daher auch in dem einfachen, ungekünstelten Style der alten Chronisten. Seine Sprache und Darstellung ist im Ganzen fern von Uebertreibung, desshalb auch nicht selten ans Vulgäre streifend. Er erzählt das was er gesehen und gehört hat, und hält auch nicht mit seinem Urtheil zurück. Auch schriftliche Aufzeichnungen benützt er; so gibt er gleich im ersten Bande zahlreiche Auszüge aus den Gedichten eines kurz vor seiner Zeit gestorbenen Gelehrten, des Scheichs Hasan elḥigâzy, der die Tagesereignisse zum Gegenstande seiner Verse machte. Aber auch

die amtlichen Verfügungen, die Regierungserlässe und Kundmachungen verabsäumt er nicht zu besprechen. An Muth seinen Tadel und seine Missbilligung auszudrücken, oft in recht herben Worten, fehlt es ihm nie. Besonders gilt dies von den drückenden Steuern und der fiskalischen Ausbeutung Aegyptens durch Mehmed Aly, der auf diese Art sich die Mittel verschaffte, um seine grossartigen politischen und reformatorischen Pläne zu verwirklichen.

Einen sehr grossen Raum nehmen die Biographien ein; darunter sind die von politischen Männern zum Theile sehr werthvoll, nur die der Gelehrten und Literaten sind meistens unbedeutend. Gabarty widmet oft der literarischen Thätigkeit von ganz obscuren Professoren der Azhar-Moschee, oder anderen Schriftstellern von Kairo viel zu viel Beachtung, er zählt ihre Schriften auf und gibt Auszüge aus ihren Gedichten. Für den europäischen Leser ist das meiste davon ungeniessbar. Dem Orientalisten von Fach und dem Culturhistoriker bietet auch dieser Theil des Buches manches Gute.

Hiemit dürfte eine ziemlich zutreffende Skizze des Werkes gegeben sein und jedenfalls genügt das Gesagte um darzuthun, dass es eine verdienstliche Arbeit ist, welche von den jungen Kairiner-Literaten in Angriff genommen worden ist. Die Schwierigkeiten sind auch nicht zu unterschätzen. Nicht blos der bedeutende Umfang ist es, den ich meine, sondern auch die sprachlichen Hindernisse, die zu überwinden sind. Gabarty gebraucht oft veraltete locale Ausdrücke. Zur Zeit, in der er schrieb, war die ganze Verwaltung Aegyptens, die Militär- und Civiladministration, türkisch; alle amtlichen und militärischen Titel, viele technische Ausdrücke waren der türkischen Sprache entlehnt. Seitdem hat sich das alles geändert und ist das meiste in Vergessenheit gerathen. Die ägyptischen Uebersetzer haben daher hier mit fast ebenso grossen Hindernissen zu kämpfen wie der nächstbeste europäische Gelehrte, welcher den Text des Gabarty liest. Ausserdem hat es der Wechsel der Zeiten mit sich gebracht, dass die jungen Aegypter in Kairo, seitdem sie europäische Sprachen, besonders französisch studiren, mehr Gewicht auf diese legen als auf den Unterricht in ihrer Sprache. Sie sind in der modernen fran-

zösischen Literatur belesener als in der altarabischen. Es tritt daher ab und zu in der Uebersetzung ein gewisser Mangel an philologischer Schulung hervor. So liest man I, S. 32 Asad-el-Din Chircawa statt Shyrkuh; die Uebersetzer kannten offenbar den Namen nicht, der jedem europäischen Orientalisten wohl bekannt ist. Die Transcription der orientalischen Eigennamen ist also oft ungenau, so z. B. I, S. 157 irrig Korachi statt Khorachi (خرشى); auch ist manchmal die Uebersetzung ungenau, so z. B. I, S. 157 heisst es von Ibn Ḥagar al ʿaskaâny: ‚qui lui-même avait reçu son diplôme de l'imam el-Bokhari' es muss heissen: ‚qui lui-même fait remonter ses traditions à l'imam el-Bokhari'. I, S. 159, Z. 3 heisst es: ‚Il enseigna les théories de Abu Osman' u. s. w. Es ist zu verbessern: ‚Il enseigna les traditions d'après' etc. Hie und da sind Stellen des Textes ausgelassen, so z. B. I, S. 119 zwischen den Versen 6 und 7 des Gedichtes des Scheich Ḥasan elḥigâzy zwei Verse; so auch I, S. 150, Z. 17 (Text I, 62), wo nach den Worten Moallem Daoud hinzuzufügen wäre: le chef du bureau des poids et mesures à ʿArḳânah. I, S. 182 ist der Büchertitel ungenau transcribirt; er lautet im Text (I, S. 75): لقطة العجلان فى تعريف النقيضين والضّدين والخلافين. Ueberhaupt ist die Transcription des Arabischen nicht immer genau, so z. B. Chatbya statt Châtibiyah, Rhabia statt Raḥâbiyah; auch bei gewöhnlichen Wörtern kommt dies vor, z. B. agazah (I, S. 159) statt igâzah.

Wenn hier diese kleinen Ausstellungen, die allerdings noch stark vermehrt werden könnten, gemacht werden, so geschieht dies nicht, um den Uebersetzern den Lohn des Dankes zu schmälern, sondern nur um sie anzueifern, in den weitern Bänden auch solche Mängel nach Möglichkeit zu vermeiden.

Einen Wunsch hätte ich noch: es ist der, dass in den folgenden Bänden bei der Anführung von minder bekannten Ortsnamen oder Titeln von militärischen oder bureaukratischen Würdenträgern einige Worte der Erklärung in den Noten beigefügt würden, bei den Ortsnamen über die Lage, bei den officiellen Titeln über die amtliche Stellung der bezüglichen Person.

Das Werk ist der Mühe werth, die darauf verwendet wird und desshalb wollen wir auch, dass es in den weiteren Bänden möglichst fehlerfrei hergestellt werde.

In dieser Hoffnung wünschen wir dem schwierigen Unternehmen den besten Erfolg und ununterbrochenen Fortgang.

Wien, 17. October 1889.

A. v. KREMER.

RUDOLF HOERNLE, *The Uvāsaga-dasāo or the religions profession of a Uvāsaga expounded in ten lectures, being the seventh Anga of the Jains, edited in the original Prākṛit with the Sanskṛit commentary of Abhaya-deva and an English translation with notes;* published for the Bibl. Ind., Calcutta 1885—1888.

So reichhaltigen Aufschluss auch dieser Titel über das aus verschiedenen Theilen zu XVI, 168, 74 und XIV, 172, 92 Seiten bestehende Werk ertheilt, der Schlussabschnitt hat darin keine Berücksichtigung gefunden; und doch finden sich in diesem (vor dem auf die Seiten 61—89 entfallenden Index) drei Appendices, welche für manche Leser die meisten Anziehungspunkte bieten dürften. Wir wenigstens gestehen, namentlich aus den ersten beiden dieser Excurse, sehr viel Anregung geschöpft zu haben, und es darf wohl gesagt werden, dass sie als Ergänzung der von JACOBI in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Ācārânga[1] gegebenen Ausführungen über Mahāvīra's Leben und Lehre eine allgemeine Beachtung verdienen. Diese allgemeine Beachtung möchten wir so sehr im weitesten Sinne beansprucht wissen, als wir sie von allen denjenigen erwarten, die irgendwie für Belehrungen über die Entstehungsgeschichte des Buddhismus einen empfänglichen Sinn haben. Es handelt sich hier ja nun freilich in erster Linie nicht um die Person Buddha's selbst, sondern vielmehr um seine beiden Zeitgenossen und Gegner Mahāvīra und

[1] *Sacred Books of the East,* vol. XXII.

Gosāla. Da diese aber mit Buddha zusammen als die Hauptvertreter der altindischen Reformation, welche sich gegen den im Ritualismus verknöchernden Brahmanismus wandte, angesehen werden dürfen, so verspricht Alles, was über jene Beiden bekannt wird, gleichzeitig dem Wissen von Buddha zu Gute zu kommen, indem über die ganze Gedankenwelt von Buddha's Zeit eine Klarheit verbreitet wird, welche selbst die ungeheure Schriftenmasse der Buddhisten bei der nothwendigen Einseitigkeit der Berichterstattung und der Voreingenommenheit des Standpunktes nicht zu bieten im Stande ist. In der Auffassung und Darstellung des Buddhismus ist so auch nach Massgabe des Bekanntwerdens zeitgenössischer Gedankensysteme ein fortwährender Wandel und eine wachsende Vertiefung zu bemerken. Wenn anfänglich die Entstehung und Entwicklung jener Religion als eine Einzelerscheinung behandelt werden musste, so beleuchtete bald ein berufener Forscher — Oldenberg's Namen zu nennen, ist eigentlich eine Ueberflüssigkeit — den Zusammenhang und das geographisch-ethnische Verhältniss zwischen dem Ur-Buddhismus und dem theosophischen Speculationsreichthum des vorangegangenen und zeitgenössischen Brahmanenthums. Dann kam in der oben schon rühmend erwähnten Einleitung von Jacobi die Confrontirung von Buddha's Lehre und Leben mit dem Denken und Handeln Mahāvīra's, des Begründers der augenblicklich noch in Indien einige Millionen Bekenner zählenden Jaina-Religion. Schliesslich wäre also nunmehr auch Gosāla in den Kreis der Betrachtungen zu ziehen.

Gosāla's Anhänger sind nun zwar schon seit Langem ausgestorben und auch deren Texte sind jedenfalls ebenso lange unwiederbringlich verloren gegangen, da sie wahrscheinlich nie eine schriftliche Fassung, die ja auch bei den Buddhisten und Jinisten erst Jahrhunderte nach dem Hinscheiden der Meister eingeführt wurde, erlebt haben. Aber — so sehr hiedurch die im Vorhergehenden eröffnete Aussicht auf eine nochmalige Erweiterung des Ueberblicks über Buddha's Zeit den gespannten Erwartungen entzogen wird — das Wenige, was die Buddhisten und die Jaina selber über des Gosāla Weltanschauung und Wirksamkeit berichten — dies ist es,

was HOERNLE in den genannten beiden Excursen aus verschiedenen Quellen zusammenzustellen sich bemüht — bleibt doch für die indische Religionsforschung ein höchst beachtenswerther Gewinn; denn es lässt auf alle Fälle eine bestimmte Persönlichkeit erkennen, deren Züge durch sorgfältige Vergleichung der beiderseitigen Angaben von Buddha's und Mahāvīra's Anhängern sich bis zu einem hohen Grade von Genauigkeit ermitteln lassen. HOERNLE hat der Aufgabe der Porträtirung mit grösserem Glücke als ROCKHILL, BUNYIU NANJIO und der Schreiber[1] dieser Zeilen gerecht werden können, indem mittlerweile Buddhaghosa's Commentarstelle veröffentlicht worden ist, welche die oft gänzlich dunklen Ausdrücke des buddhistischen Originals[2] in erfreulichster Weise erhellt. Beispielsweise ergibt sich, dass Gosāla's *chaḷ abhijātiyo* auf eine Eintheilung der Menschen in sechs Klassen Bezug nehmen, wobei der natürlich einseitig von Gosāla's Standpunkt aus bestimmte sittliche Werth der Person den Eintheilungsgrund abgibt:

1. Die schwarze Klasse *(kaṉhâbhijāti)* bilden Metzger, Jäger, Diebe, Mörder und ähnliche Leute,
2. der dunklen Klasse *(nīlâbh°)* gehören die Buddhisten an,
3. der rothen Klasse *(lohitâbh°)* die Jinisten,
4. der gelben Klasse *(haliddâbh°)* die Laien unter Gosāla's Anhängern,
5. der weissen Klasse *(sukkâbh°)* die Asketen unter Gosāla's Anhängern,
6. der ganz weissen Klasse *(paramasukkâbh°)* Gosāla selbst und einige Auserwählte.

---

[1] In ROCKHILL's *Life of the Buddha* (TRÜBNER's *Oriental Series*, 1884), p. 249 ff. und (NANJIO) 256 f. Die beiden verehrten Freunde möge auf diesem Wege ein herzlicher Gruss im fernen Oriente erreichen! Auch eines dritten Anwohners des grossen Oceans, ARTHUR's VON ROSTHORN, sei hier in der orientalischen Zeitschrift seiner Vaterstadt liebend gedacht.

[2] Dass HOERNLE anderseits im Gegensatz zu uns das Original nicht hat kennen lernen können, ist überraschend. GRIMBLOT's *Sept Suttas Pālis* und BURNOUF's *Lotus de la bonne Loi* würden ihm Text und Uebersetzung geboten haben.

Der Kenner des Jinismus wird sofort gewahr, dass diese ganze Unterscheidung nur eine selbständige Verarbeitung eines dem Gosāla von seinem ursprünglichen Lehrer und nachherigen Gegner Mahāvīra überkommenen Gedankens ist, welcher in der jinistischen Dogmatik als die Lehre von den sechs (*lesā*[1] genannten) Farben-Abstufungen erscheint. Anscheinend hat dieselbe sich an die vor 2400 Jahren jedenfalls noch viel auffallendere Farben-Verschiedenheit zwischen der arischen, halbarischen und autochthonen Bevölkerung Indiens angelehnt.

Ursprünglich ist die Sechstheilung von Mahāvīra gewiss nur bei einer moralischen Betrachtung in der Form und in dem Sinne eines Gleichnisses vorgetragen worden. Es kann nämlich bei der Art der Ueberlieferung oft nur geahnt werden, was sich an echten Aussprüchen des Meisters hinter dem schematisirenden Lehrton der Schultexte verbergen mag. Im Allgemeinen hat zwar als echter Inder gewiss schon Mahāvīra beim Sprechen weit öfter die theoretische als die erzählende Form gewählt. Gleichwohl bleibt es wahrscheinlich, dass, selbst wenn seine Jünger und Verehrer eine Bergpredigt zu hören bekommen hätten, wir gewiss bloss einerseits in legendarischen Sammlungen eine mit vielen Einzelschilderungen geschmückte Erwähnung davon, dass ‚der Herr auf dieser oder jener Anhöhe eine erbauliche Ansprache *(dhamma-kahā)* hielt', finden würden, andrerseits in dogmatischen Compendien eine nüchterne ‚Eintheilung der Seligen in verschiedene Klassen' zu erwarten hätten. Und was wäre da aus der Unmittelbarkeit und dem Tiefsinn des anfänglich Gegebenen geworden! Man reconstruire sich darnach aus den langweiligen Classificationen von *Sthān.* IV, 4 die Gleichnisse von den Körben, von den Fischen, von den Kugeln, von den Geflechten. Andere Stellen werden noch Weiteres dieser Art bieten. Nur die *Jñātā-Dharmakathā,* eine schon früh gemachte Sammlung einzelner ‚Gleichnisse und Predigten'[2] hat den ursprünglichen

[1] Ob als Synonym von *abhijāti* dieser Terminus nun eher als bisher eine Ableitung ermöglicht?

[2] *nāyā* (Plural zu *nyāya* ‚Gleichniss') und *dhammakahāo;* der Titel des Werkes ist also wie der eines andern (*paṇhā-vāgaraṇāiṃ,* ‚Fragen und Antworten') durch

Lehr-Charakter ziemlich unverfälscht bewahrt und enthält zum Beispiel mehrere Gleichnisse in Erzählungsform, darunter eines, welches sich inhaltlich mit dem von den anvertrauten Pfunden des Neuen Testamentes deckt.[1]

Im Uebrigen möchten wir nun aber Gosāla nicht als geringfügigen Nachtreter Mahāvīra's behandelt wissen. Gerade die Selbständigkeit in der Auffassung und Darstellung verwandter Gedankenreihen wird ihn mit seinem einstigen Lehrer entzweit haben und wenn uns schon gegenüber dem Idealisten und Dialectiker Buddha die sehr ins Einzelne ausgebildete Naturlehre Mahāvīra's mit der Eintheilung aller Wesen in 24 Entwicklungsstufen und mit den fünf kosmologischen oder ontologischen Principien als Zeichen eines in seiner Cultur-umgebung beachtenswerthen Realismus erscheint, der wegen der gleichzeitigen Hochhaltung der Askese (die auch Gosāla beibehält) dem Vorwurf der Leichtfertigkeit nicht ausgesetzt ist,[2] so berührt

Verbindung zweier Nominative entstanden; so auch *idhmā-barhis* ‚Brennhölzer und Opferstreu'.

[1] Hierüber demnächst Näheres in den Abhandlungen des VIII. Orientalisten-Congresses.

[2] Was dagegen die Jaina von dem bequemen Leben der die Askese verwerfenden Buddhisten für eine Meinung haben, mag folgende Strophe lehren, die wir dem Commentare zu Sthān. VIII entnehmen:

mṛdvī śayyā, prātar utthāya peyā, bhaktaṃ madhye, pārakaṃ câparāhṇe,
drākshākhaṇḍaṃ śarkarā cârdharātre mokshaś cânte Śākyaputreṇa dṛshṭaḥ.

‚Ein weiches Lager, Früh beim Aufstehn dann ein Trunk, Mittags die Mahlzeit, Abends wieder was zu trinken, bei Nacht noch Süssigkeiten und zum Schluss Erlösung: so hat's der gute Śākya-Sohn sich ausgeheckt.'

Diese nicht mehr zu überbietende Ironie wird ab und zu nicht ganz unberechtigt gewesen sein, da wir selbst in der buddhistischen Literatur ähnlichen Auffassungen begegnen. In Mahāv. I, 62 sagt sich Einer: *ime kho samaṇā Sakyaputtiyā sukhasīlā sukha-samācārā su-bhojanāni bhuñjitvā nivātesu sayanesu sayanti.* Und im tibetischen Dulva heisst es (nach FEER's Uebersetzung von CZOMA KÖRÖSI's Auszügen) an einer Stelle [*Annales du Musée Guimet*, II, p. 159]: ‚Un Tīrthika entre une fois, le 14 du mois, jour de la confession des Bouddhistes, dans leur Vihāra, admire leur ameublement et leur genre de vie, et dit: Les Bouddhistes nous surpassent pour l'ameublement et le bien-être; mais nous les surpassons en religion et en moralité.'

Die im Vorigen mitgetheilte Saṃskṛt-Strophe steht in der Erklärung zu einer Stelle, nach welcher die Buddhisten als die fünfte der acht Klassen von *kriyā-vādinas*

es unsere Zeit vielleicht noch sympathischer, bei Gosāla neben der anscheinend wieder auf Mahāvīra's Schulung mittelbar zurückgehenden Bevorzugung der Naturlehre auch einen Determinismus vorzufinden, der in der Seelenlehre den dynamischen Vorstellungen gegenüber die mechanischen Bedingungen des Werdens in den Vordergrund gerückt hat. Wir müssen es uns nun zwar hier versagen, die Beziehungen von Gosāla's Weltanschauung zu derjenigen Mahāvīra's und im Ferneren ihr Verhältniss zum Buddhismus weiter zu verfolgen; es genüge, dass wir in einem demnächst dieser Besprechung nachfolgenden Excurse noch einige ferner abliegende Jaina-Nachrichten über Gosāla zusammenstellen: HOERNLE hat nämlich bei seiner verhältnissmässig noch jungen Beschäftigung mit dem Jinismus vorerst nur das zunächst Liegende, allerdings Wichtiges, aufzufinden vermocht. Vielleicht lässt sich ausser uns noch ein Kenner der buddhistischen Literatur herbei, auch aus deren Reichhaltigkeit die offenbar noch zahlreich an entlegenen Stellen verborgenen Erwähnungen Gosāla's zu sammeln. Eines sei hier aber noch hervorgehoben: Je mehr die von zwei vollständig unabhängigen Seiten her zusammentreffenden Nachrichten über jenen alten Deterministen sich als wahrheitsgetreu erweisen, umso weniger wird noch gezweifelt werden dürfen an der Zuverlässigkeit der jinistischen Mittheilungen über einen vierten Zeitgenossen, Jamāli, der sich wie Gosāla mit Mahāvīra, dessen Neffe und Schwiegersohn er gewesen, entzweit haben soll.[1] Findet sich doch auch im Jaina-Canon, wie er anderseits Stellen birgt, die in ihrer Fassung sich sofort als gegen Gosāla gerichtete Streitsätze kundgeben, diejenige These, wegen welcher Jamāli und Mahāvīra aus-

---

(kiriyā-vādī) unter dem Namen *sāta-vādī* ‚Bequemlichkeitslehrer' aufgeführt werden. Als vierte Klasse erscheinen neben ihnen die ‚Schöpfungslehrer' *(nimmiya-vādī)*, als deren Doctrin vom Comm. die von JACOBI im *Ind. Ant.* IX (1880) p. 28 aus Śīlānka mitgetheilten Strophen hingestellt werden. Aus denselben ergibt sich, dass mit der ‚Schöpfungslehre' die sṛshṭi-Theile der Purāṇa-Literatur gemeint sind (Sulasā ist einfach die Surasā der Purāṇen: VP. I, 15, 125; Liṅga P. I, 63, 23; Kūrma P. I, 16, 17; Vāyu P. II, 5, 55 etc.

[1] Vgl. meine Uebersetzung der auf Jamāli Bezug nehmenden Stellen in den *Ind. Stud.*, vol. XVII, p. 98—106.

einandergeriethen (ohne dass der Erstere indess sich seinen Lehrer vollständig entfremdet oder irgendwie neben ihm die selbständige Bedeutung eines Gosāla erlangt hätte) gewiss nicht ohne eine tiefere Absicht bezeichnend genug an den Anfang des Hauptwerkes der Jaina-Dogmatik gestellt, in die vor dem Bekanntwerden der Entstehungsweise von Jamāli's Schisma sich befremdend ausnehmende Einleitung zu dem Texte, der als der ‚Herrliche' *(Bhagavatī)* bezeichnet wird.

Einer allgemeinen religionsgeschichtlichen Erwägung Folge gebend möchten wir in diesem Zusammenhange noch hinweisen auf die Bedeutung, welche von den Ājīvika, Gosāla's Jüngern, den Ereignissen beigelegt worden ist, die den Tod ihres Lehrers begleiteten. Auch den Buddhisten sind, wie die Nachrichten des Mahāpariṇibbāṇa-sutta zeigen, die Augenblicke in besonderer Erinnerung geblieben, welche dem Hinscheiden ihres Herrn unmittelbar vorangegangen und gefolgt waren. Schweigsamer sind die Jaina mit Bezug auf das Lebensende ihres Meisters. Nur bei Gosāla aber sind die letzten Erlebnisse und die gleichzeitigen Geschehnisse offenbar von so eigenartiger, das gesammte Denken und Fühlen im Innersten ergreifender Erscheinungsform gewesen, dass durch sie nicht bloss, wie bei den Ersteren, die Legende, sondern auch die Dogmatik sich angeregt fühlte. So schuf diese die Lehre von den ‚acht letzten Ereignissen' sowie die Theorie von den ‚vier erlaubten' und den vier unerlaubten Getränken'. Buddha's und Mahāvīra's Tod mochten, da sie im Greisenalter unter normalen Verhältnissen erfolgten, erwartet werden; ihren Zeitgenossen raffte eine kurze Krankheit aus dem Mannesalter hinweg, sechzehn Jahre vor dessen einstigem Lehrer Mahāvīra. Das ganze Land war in Aufruhr wegen des vernichtenden Krieges, den Kūṇiya mit seinem Vater Ceḍaga wegen der Bevorzugung eines jüngeren Bruders führte. Allgemein scheint es die Geister der Zeit beschäftigt zu haben, dass bei dieser Gelegenheit eine neue Kriegsmaschine, welche Steine auf den Feind zu schleudern gestattete, in Anwendung gekommen war. Und die märchenhafte Geschicklichkeit des Krönungs-Elephanten, der den eigentlichen Streitgegenstand zwischen den kämpfenden Parteien

bildete, war -- wahrscheinlich am Meisten für die, welche ihn nie zu sehen bekommen hatten — nicht minder eine Thatsache, die man als etwas synchronistisch ganz Aussergewöhnliches mit Gosāla's Hingang in Verbindung setzen musste. Zu diesen drei äusserlichen Bedeutsamkeiten kommt als vierte noch, dass Gosāla wie Buddha und Mahāvīra als der letzte in einer Reihenfolge von heiligen Männern oder Erlösern aufgefasst wurde. Rein persönlicher Art sind schliesslich die vier andern der ‚acht letzten Ereignisse': Gosāla's letzter Trunk, letzter Gesang, letzter Tanz und letzte Bitte. Sie lassen im Verein mit anderweitigen Andeutungen[1] eine Leidensgeschichte traurigster Natur, ein gewisses Wahnsinns-Stadium das dem Tode vorausging, errathen, eine geistige Erkrankung, die zum Theil jedenfalls Uebertreibungen in der Askese zuzuschreiben sein wird: auch in dem bei Buddha während der Kasteiungszeit auftretenden ‚Versucher' zeigt sich eine Schöpfung des sittlichen Verfolgungswahns — zum Theil aber mag, was der jinistische Bericht behauptet, eine bei der letzten Zusammenkunft dem Unglücklichen von Mahāvīra beigebrachte Niederlage den Erstern so zerknirscht haben, dass sie ihn geistig gefährdete. Es ist schwer, in dieser Hinsicht aus den Nachrichten der Jaina, die hier nicht durch buddhistische Mittheilungen ergänzt oder im Schach gehalten werden, sich ein muthmasslich auch nur einigermassen ungetrübtes Bild der Thatsachen herzustellen. Wir sehen aber nicht ein, warum auf einmal Zweifel an der Glaubwürdigkeit sich regen sollten, wenn gesagt wird, dass jene letzte Begegnung zwischen Gosāla und Mahāvīra für die Zukunft Beider von ganz besonderer und verhängnissvoller Bedeutung gewesen sei, und dass auch Mahāvīra eine nachher ihn heimsuchende Krankheit als Nachwirkung jener unerfreulichen Zusammenkunft aufgefasst habe. Wir haben uns nur zu vergegenwärtigen, in welch gespanntem Verhältniss die beiden Männer gelebt haben müssen, seitdem der Jüngere dem Aeltern sein geistiges Abhängigkeitsverhältniss ge-

[1] Vgl. neben Anderm namentlich (in HOERNLE's erstem App. p. 9 Mitte) den wirren Anfang und Schluss in Gosāla's Beantwortung der letzten an ihn ergangenen Anfrage.

kündigt hatte. Wie empfindsam werden Beide stets gegenüber dem allezeit rührigen Urtheil der Menge gewesen sein, welche gewiss — wie die Berichterstattung auch andeutet — das Zusammentreffen der feindlichen Ordens-Häupter gierig wahrnahm und an der Verhetzung der Angehörigen beider Parteien nicht den geringsten Theil der Schuld getragen haben wird. Wir bemerken ja, dass ein vor einem sehr wenig zahlreichen Leserkreis schriftlich in die Ferne gesandter Tadel dem Einen oder Andern schlaflose Nächte und krankhafte Gereiztheit verursachen können; warum soll es jenen Männern, die da gewohnt waren, in ihrer Umgebung für alle ihre Combinationen das willigste Gehör zu finden, die kaum je dem leisesten Zweifel begegneten, nicht ähnlich und schlimmer ergangen sein, wenn plötzlich die Anerkennung ihrer ganzen Persönlichkeit, ihres Lebenswerkes, öffentlich in Frage gestellt wurde?! Man stelle sich nur, um an kleinen Vorkommnissen der Gegenwart einen Massstab zu bekommen, einen Lehrer vor, der in unzarter Weise blossgestellt wird vor seinen sonst mit dem unbedingten Zutrauen der Jugend zu ihm aufschauenden Schulkindern! Und der ihn blossstellt, sei ein College, ein Schüler! Er wird den Schmerz so balde nicht verwunden haben.

So ist also Gosāla eine wesentlich tragische Persönlichkeit, ein Vertreter nicht bloss, sondern auch ein Opfer von Anschauungen und Verhältnissen. Sollte einmal die Gestaltungskraft eines Dichters nicht davor zurückschrecken, sich in fremdartige Gedanken-Systeme und Lebensauffassungen einzugewöhnen, um sie künstlerisch zu verarbeiten, wir zweifeln nicht, dass jenes Inders letzte Lebens-Schicksale zu einem Drama grössten Styles, das neben Wallenstein und Hamlet sich stellen dürfte, den Stoff abgeben könnten.

Bei Gosāla nimmt sich unter dem, was bis jetzt über ihn bekannt geworden ist, ausser dem Besprochenen noch etwas Weiteres befremdlich aus und verdient vielleicht desswegen hier ebenfalls eine Erwähnung. Der Verwegene lehrte gegen das Ende seines Lebens hin, dass er während desselben siebenmal den Leib gewechselt hätte. Jede neue Verkörperung hätte ein Jahr weniger lang als die vorhergehende angedauert, und darüber seien im Ganzen 133 (d. h. 22+

21+20+19+18+17+16) Jahre hingegangen. Erst seit der letzten vor sechzehn Jahren erfolgten Wandlung sei er eigentlich Gosāla und als solcher gleichzeitig Jina geworden, während er früher den mit diesem Ausdruck bezeichneten höchsten Grad der religiösen Vollendung noch nicht erlangt und in den einzelnen Perioden andere persönliche Namen getragen hätte.

Man wird kaum fehlgehen in der Annahme, dass es der Zweck dieser Aufstellung war, die früher vor dem letzten Lebensabschnitt an Mahāvīra's Seite verbrachten sechs Jahre gänzlich zu ignoriren: um dies leichter zu bewerkstelligen, wurde auf Grund der geistigen Wiedergeburt eine gleichzeitige körperliche behauptet, ja diese nach rückwärts noch vervielfältigt, was ganz dem constructiven Sinne des Inders entspricht, indem zum Beispiel Mahāvīra seinerseits in ähnlicher Weise seinem wirklichen Vorgänger Pārśva[1] noch 23 mythische Vorläufer vorausgehen liess. Im Uebrigen hatte aber Gosāla's phantastische Auffassung seines Lebenslaufes nichts Wunderbares an sich auf dem Boden des in Indien geradezu allgemein-epidemischen Dogmas von der Seelenwanderung, mögen daneben auch, wie die jinistische Erzählung ausführt, bei dem Urheber individuelle Ansichten über ähnliche Erneuerungen auf dem Gebicte der Vegetation oder aber Gedanken über eine vielleicht mehrfach eingetretene Wandlung in seiner Weltanschauung[2] oder schliesslich wieder psychopathische Anwandlungen, welche bekanntlich gerne auf Selbstauswechslungs-Gedanken verfallen, mit im Spiele gewesen sein. Mit Bezug auf die letztere Voraussetzung sei indessen bemerkt, dass, wie wir durch eine uns sehr nahestehende Dame wissen, auch ohne jede krankhafte Ver-

---

[1] Mit Bezug auf diesen sei hier nur auf meine *Beziehungen der Jaina-Literatur,* p. 39 f. und 68 f. [p. 505 f. und 524 f.] sowie auf *Ind. Stud.* xvii, p. 105, Note, verwiesen.

[2] In dieser Hinsicht hätte nachmals Bhartṛhari in angemessener Weise Gosāla's Theorie auf sich anwenden können. Von ihm sagt nämlich der chinesische Pilger I-tsing (in Kasawara's Uebersetzung, Max Müller, *India,* p. 347): Having desired to embrace the excellent religion (of Buddha), he belonged to the priestly order, but, overcome by worldly desires, he returned again to the laity. Thus he seven times became a priest, and seven times returned to the laity.

anlagung phantasiereiche Naturen im jüngeren Alter, durch blosse Lectüre von Märchen angeregt, allen Ernstes Selbstverwandlungs-Gedanken nachhängen und, was das Merkwürdigste ist, durch unabsichtlich-kluge Ausnützung gewisser Zufälligkeiten die Wahnvorstellungen auch Anderen beizubringen im Stande sind. Innerhalb der Jaina-Kirche sind denn auch Wahnvorstellungen dieser Art noch ein- oder zweimal wirksam hervorgetreten.[1] Ueberzeugung hat eben immer den Erfolg für sich; Glaube erzeugt Glauben, was wir namentlich bei der Beschäftigung mit den abenteuerlichen, scheinbar keinem gesunden Verstande je glaubhaft gewesenen, immerhin aber durch die Lucubrationen des modernen Spiritismus noch überholten Behauptungen der altindischen Denker fortwährend uns gegenwärtig halten müssen. Es stellte aber Gosāla's Lehre über seine unmittelbare Vergangenheit im Grunde jedenfalls keine grössere Zumuthung an die Hörer, als wenn Buddha — was Mahāvīra nie gethan zu haben scheint — in unbefangenster Weise und schliesslich in erster Linie eben bloss um Beispiele für das Gesetz der sittlichen Weltordnung zu geben, über die fernsten Vorerlebnisse seiner früheren Daseinsformen zu Hunderten von Malen immer wieder neue Aufschlüsse ertheilte.

Noch bleibt uns übrig, unser Vertrauen zu rechtfertigen, das wir im Ganzen den buddhistischen und jinistischen Berichten entgegenbringen. Dasselbe ist kein blindes, aber auch kein unnöthig argwöhnisches. Die bei vollständig unabhängiger Darstellung überraschend genaue Uebereinstimmung wird Jeder, der HOERNLE's Uebersetzungen in Appendix I und II durchsieht, anerkennen müssen. Daneben seien hier aus den Beispielen von Ueberlieferungstreue im Kleinen und Kleinsten einige wenige herausgehoben. Wir finden, dass unter den dialektischen Besonderheiten von Gosāla's und Pakuddha's Sprache die Nominativendung *e* bei *a*-Stämmen, die nicht *y* als *upadhā* haben,[2] sorgsam bewahrt wird. Dass daneben bei der

---

[1] s. *Ind. Stud.* XVII, 109—112 und 132.

[2] Bei Gosāla deshalb *paccayo*, bei Pakuddha: *kāyo*.

Wiedergabe von Mahāvīra's Lehre die Buddhisten jene Nominativendung *e* nicht bemerkt haben, darf nicht Wunder nehmen, da in diesem Fall auch die Lehre selber nur eine flüchtige Beachtung gefunden hat. Dagegen tritt die Eigenthümlichkeit neben der entsprechenden Pāli-Form *o*, wie TRENCKNER im *Pāli Miscellany* p. 75 u. 79 gezeigt hat, sonst an verschiedenen Stellen auf, die öfter ipsissima verba bieten wollen. Sonach werden wir vielleicht auch in *pañca kammaṇi saya-sahassāiṃ*[1] einen Gosāla's Sprache charakterisirenden gen. plur. *kammaṇi* anzunehmen haben, wenn anders diese Form nicht als loc. sing. zu gelten hat: der Commentar sagt, dass sie dem Aussehen nach das letztere, dem Sinne nach das erstere sei.[2] Was ferner den Wortschatz anbelangt, dessen Besonderheiten natürlich viel eher als die der Grammatik den Berichterstattern aufgefallen sein müssen, so erwähnen wir, dass unter Anderm Buddhaghosa's im Obigen wiedergegebener Aufschluss über die *chaḷ abhijātiyo* in genauester Weise bestätigt wird durch das in *Bhag.* VIII, 5 (Schluss) u. XV den Ājīvika-Laien beigelegte Attribut *sukkâbhijātiya*, welches seinerseits nirgends im ganzen Jaina-Schriftenthum (auch nicht in *Sthān.* VI) eine Erklärung finden dürfte, sondern nur an der Hand von Buddhaghosa's Angaben begreiflich wird.

Wenn wir nunmehr über die Ausgabe und Uebersetzung des siebenten Anga, wie sie HOERNLE geliefert hat, ein Urtheil abgeben sollen, so anerkennen wir gerne den aufrichtigen Ernst und die unermüdliche Sorgfalt, deren sich der Herausgeber und Uebersetzer befleissigt hat. Es war keine leichte Aufgabe, nach ziemlich kurzen Vorstudien im Allgemeinen so Befriedigendes zu bieten, und, anstatt unser Befremden darüber zu äussern, wollen wir es HOERNLE eher zu Dank wissen, dass er auf die paar Hundert Seiten des Ganzen, um begangene Versehen gutzumachen, etwas mehr als ein halbes Hundert hat neu drucken lassen. In ähnlicher Weise ist auch durch Befragung eines gelehrten Jaina Muni, ĀTMĀRĀM-JĪ, keine Mühe ge-

---

[1] HOERNLE's App. II, p. 19.

[2] '*kammaṇi*' *karma-vishaye karmaṇām ity arthaḥ.*

scheut worden, um die Erklärung dogmatischer Ausdrücke zu fördern. Andererseits können wir aber doch nicht umhin, nach zwei Richtungen hin Mahnungen auszusprechen.

Erstens ist es entschieden unstatthaft, den Text, was mehrfach gewagt worden ist, sei es wegen gewisser den Sinn betreffenden Erwägungen, sei es aus Rücksicht auf Hemacandra's grammatische Vorschriften gegen die Uebereinstimmung der MSS. zu ändern. Ohne gerade PISCHEL's durchaus abfälliges Urtheil zu theilen — wer nunmehr auch BÜHLER's ergebnissreiche und höchst ansprechende Biographie des hervorragenden Gelehrten liest, wird dem Vorkämpfer des Jainathums gerechter werden[1] — sind wir doch, ohne dass man noch Beweise zu erbringen braucht, so weit gekommen, einzusehen, dass eine Jaina-Grammatik erst nach den Texten geschaffen werden soll, nicht dass umgekehrt die um mehr als ein Jahrtausend älteren Texte nach einer zwar ganz ordentlichen Compilation des 12. Jahrhunderts, die aber schliesslich das Jaina-Prākṛt geflissentlich nur nebenbei berücksichtigt, umzugestalten sind. Und was die sogenannten Erfordernisse des Zusammenhangs betrifft, wie oft mag — namentlich bei noch recht mässiger Belesenheit in einer eigenartigen Literaturgattung — eine anscheinend ganz weise Erwägung täuschen! Und warum soll schliesslich nicht auch der Text selber, was in der That manchmal zu beweisen ist,[2] sich irren, ohne dass uns Epigonen deshalb die Aufgabe zufällt, ihn nachträglich noch richtig zu stellen! Das einzig Richtige ist immer, den Consensus der MSS. zu respectiren. All den durch Nichtbeachtung dieses Grundsatzes begangenen Verunstaltungen des Textes nachzugehen, könnten wir uns eigentlich ersparen, indem wir einfach feststellten, dass, wo immer HOERNLE Aenderungen vornimmt, der Leser sich ruhig an die in den Noten

[1] Vgl. auch BHĀṆḌĀRKAR (*Bombay Branch Journal* XVII, '*The Prākṛits*'), der den Hemacandra z. B. p. 4 'a great Prākṛit scholar' heisst.

[2] Einen solchen Fall haben wir z. B. in den *Beziehungen der Jaina-Literatur zu anderen Literaturkreisen Indiens*, p. 60 (*Actes du Congrès de Leide*, III, 2, p. 526) Note 2 angemerkt. Manche andere Belege wird man in WEBER's zweitem Catalog finden.

angemerkten Lesarten der Handschriften halten mag. Einige Beweise mögen aber doch für die Zukunft zur Warnung dienen.

In § 58 soll *ceiyāiṃ* aus dem Commentar (dessen Erklärung übrigens, so einfach sie ist, missverstanden wird)[1] entnommen sein, weil sonst *ceiyāṇi* zu erwarten wäre. Nun ist ohne dieses Wort die Stelle sinnlos, und ein Ausblick selbst im eigenen Text, wo es z. B. in § 94 *sīsa-ghaḍi-viṇiggayāiṃ acchīṇi vigaya-bībhaccha-daṃsaṇāiṃ* heisst, würde den Herausgeber auf die in meiner Recension[2] von JACOBI's ‚*Erzählungen*' festgestellte Thatsache geführt haben, dass vielmehr eine Abwechslung in gleichwerthigen Endungen und Formen stylistisch beliebt ist. An sehr vielen Stellen (in § 113, 167, 169) beanstandet HOERNLE ohne Grund *devāṇuppiyā* als Anrede an Götter von Seite ihrer Vorgesetzten: in der Einleitung der Rājapraśnī (im Gespräch zwischen Sūriyābha und seinen *ābhiogiyā devā*) und sonst findet man Gegenbeispiele. In § 107 wird das den giftigen Blick der Schlange hervorhebende Attribut *diṭṭhī-visa* aus dem Texte verwiesen, während doch z. B. das in Appendix I, p. 4 berührte 'magic fire of a fierce serpent' nach der Auffassung des Textes gerade dem Auge des Thieres entfahren soll. An einer anderen Stelle (in § 68) wird der Edition eine unerhörte dualische Imperativform, die rein phantastisch construirt ist, einverleibt, anscheinend bloss weil übersehen worden ist, dass *kei* ebensowohl *kaś cid* wie *ke cid* repräsentirt und dass das nur einer Handschrift entstammende *tumaṃ* als unstatthafte Vorausnahme des nachfolgenden *tubbhe* keine Beachtung verdient: ‚Nicht soll irgend einer von Euch fortab . . . . . .'[3] Auch

---

[1] *arhat-pratimā-lakshaṇāni* heisst ‚mit Arhat- (d. i. Jina-) Figuren versehen'. Abhayadeva denkt also an Heiligthümer, die ursprünglich jinistisch gewesen waren. Eine andere Unrichtigkeit findet sich in der Auffassung einer Commentar-Stelle zu § 101: *satt'anga-pariṭṭhiya* bedeutet nach derselben ‚mit sieben Gliedern nach unten (auf den Boden) gerichtet'.

[2] KUHN's *Literaturblatt für orientalische Philol.*, vol. III, p. 80.

[3] So wird die in dem Satze ‚bis er seine Bekannten und Verwandten vor einer ähnlichen Uebelthat wie er sie beging, gewarnt hätte' (s. meine *Beziehungen der Jaina-Literatur*, p. 45, resp. p. 511) angedeutete Warnung folgendermassen ausgesprochen: *mā ṇaṃ, devāṇuppiyā, tubbhaṃ kei pāvāiṃ kammāiṃ samāyarau (samā-*

in der Entdeckung verschollener Casusformen (wie in dem Ausdruck *giha-majjhā vas,* wobei *majjhā* indess etwa nach *antarā* gebildet sein könnte, also jedenfalls nicht als Ablativ anzusetzen wäre) muss Vorsicht empfohlen werden; wir unsererseits halten uns bis auf Weiteres, worin uns Jeder, der das Pāli-Verbum *ajjhāvas* nicht übersieht, beipflichten wird, an die Zerlegung *giham ajjhāvas; Sthān.* v, 3 Schluss bietet auch *kumāra-vāsam ajjhāvasittā.* Gegen eine sehr bekannte Thatsache verstösst die am Schluss des Textes vorgenommene Längung des Wurzelvocals in *aṇuṇṇavijjai (anujñāpyate);* bekannt heissen wir die Thatsache, weil in Paṇṇavaṇā, dem Namen des vierten Upânga, und in so zahlreich vorkommenden Anwendungen des Causativs von Wurzel *jñā* die Kürze des Vocals sofort auffallen muss. So ist auch sehr befremdend die in Note 241 vertretene Ansicht, dass schliessendes *ā* von femininen Stämmen in der Composition nie gekürzt würde — auf Grund hievon wird denn z. B. in § 51 gegen alle MSS. *lakkhā-vāṇijja* statt °*kkha-v*° in den Text eingesetzt, — während in meinem Glossar zum *Aupapātika Sūtra* wohl an zwanzig Stellen (s. *pasāhā* etc.) solche Verkürzungen angemerkt sind. Ausstellungen ähnlicher Art wie die genannten liessen sich noch machen mit Bezug auf das in den Noten 240, 243, 244 und 315 Gesagte.

Zweitens nun vermisst man in den Herleitungen der Prākṛt-Wörter öfter die methodische Strenge des Vorgehens. Das ist aber ein Gebiet, auf welchem wir Europäer, namentlich unter der Anleitung der modernen Sprachwissenschaft, nothwendig die indischen Commentatoren überholen müssen, so viel wir andererseits, was die actuelle Anwendungsweise der technischen Ausdrücke anbelangt, von ihnen, sowie von den gegenwärtigen Vertretern der Jaina-Religion, zu lernen haben. Wenn ABHAYA-DEVA das Wort *āṇavaṇa* auf *ānayana* zurückführt und diesem die Bedeutung 'causing to be brought (by the favour of a member of the family)' aufzwängt, so darf dies (ebensowenig wie etwa die ständige Umschreibung von *pāovagamaṇa* mit *pādapopagamana* oder von *phāsuya* mit *prâsuka*) den sprachwissen-

caratu). Einen weitern Beleg für die Richtigkeit dieser Auffassung findet man *Bhag.* Ed. p. 1236ᵃ.

schaftlich nur einigermassen Geschulten daran hindern, die einfache und einzig mögliche Etymologie *ājñapana* (wie *prāyopagamana, sparśuka*, ‚berührbar', rein) aufzufinden. Dass ferner *divva* aus *divya* und nicht aus *daivya* hervorgegangen ist, zeigt das Fehlen einer Nebenform *devva*. Wenn *uvvaṭṭ (ud-vart)* wirklich so sehr häufig mit einem *v* geschrieben vorkommt, so muss — da silbenanlautendes *o* und *u* in der Schrift nicht genau unterschieden werden: so ist auch in § 51 *appaoliya* ‚ungekocht' und *duppaoliya* ‚schlecht gekocht' zu schreiben — einfach eine Nebenform *ovaṭṭ* = *ava-vart* (vgl. *ava-tar*) angenommen werden. Dass *pejjāla* gleich *paryāya* ist und deshalb ‚wiederkehrend, typisch' heisst, dürfte auch schon von Andern gesehen worden sein; *dūijjamāṇa* halten wir einfach für ein Denominativ von *dūta* = *dūtīyamāna* ‚als Bote herumziehend', dann überhaupt ‚im Lande umherreisend';[1] *addahemi* hat, wie sprachlich leicht zu beweisen ist, nichts mit *ārdra* zu thun, scheint dagegen offenbar ein Causativ von *ā-dṛh* (*ā-drahayāmi*) zu sein. Warum für *allīṇa*, dessen Ableitung mir HOERNLE doch nicht streitig macht, die Bedeutung ‚hübsch' statt ‚anliegend' angesetzt werden soll, ist mir nicht verständlich. Das nicht selten wie *pramukhya* am Schluss eines Compositums vorkommende *pāmokkha* findet sich in § 170 alleinstehend als Neutrum; es gehört wohl zu den seltenen Fällen von Doppel-Steigerung, geht also auf eine Grundform *prāmaukhya* zurück und heisst an der genannten Stelle ‚etwas den Andern Uebertrumpfendes'. *Aruṇa-cūya* ist *-cūta*. Das Adjectiv *jhusira* heisst ‚hohl', indem es anderswo im Gegensatz zu *ghana* steht, wird also = *śushira* sein, wenn auch bis jetzt bloss ungewöhnliche Beziehungen zwischen Pr. *jh* und Saṃsk. *ksh* bekannt sind, indem der bekannte Askese-Terminus *jhūs* (als das Austrocknen oder Ausdörren des Leibes) noch nicht auf Wurzel *śush* zurückgeführt worden ist;[2] eventuell dürfte also die alte Schreibweise *sushirá* mit

---

[1] In ähnlicher Bedeutung wird *māhaṇijjanta*, wörtlich ‚wie ein Brahmane herumziehend', gebraucht im zweiten *Kathānaka* zu *Āv.-nijj.* XII, 3.

[2] Es beweist nicht viel, wenn die nachkanonischen Prākṛt-Texte (*Niśītha-bhāshya* XX; *Kathān.* zu *Uttarâdhy.* XII, etc.) *jhos* und *sos [jhosiya-sarīra* oder *sosiya-s°]* promiscue gebrauchen.

dentalem Sibilanten, so gut wie *shásh* gegenüber Pr. *cha*, unursprünglich sein und die Wurzel *śvas* zu Grunde liegen.

Es soll nun übrigens nicht gesagt sein, dass HOERNLE nicht gelegentlich in der Ableitung gewisser Worte sich von traditionellen Irrthümern zu befreien gesucht oder in diesem Bestreben nie Glück gehabt hätte. Zwar wird es uns wegen des alten inschriftlichen *devānaṃ piya* oder *devāna ppiya* schwer, HOERNLE's aus unserm Glossar übernommene Ansetzung einer Grundform *devânupriya* augenblicklich noch zu billigen. Es ist nicht unmöglich, dass jener Titel in der Form, wie er den Jaina-Texten eigenthümlich ist, ursprünglich bloss locale Anwendung gehabt hat und also, wie zum Beispiel ein grosser Theil der mythologischen Namen, nicht den allgemeinen Lautgesetzen zu unterstellen ist: ein Genitiv *devāṇu* (*devānām*) würde in dem oben aus Gosāla's Sprache entnommenen *kammaṇi* (*karmaṇām*) ein Gegenstück finden. So ist auch unserer Ansicht nach die Bemerkung, dass der Verbalstamm *pāuṇ* nicht immer auf *prâpn-* sondern in gewissen Wendungen auf *prâvṛṇ-* zurückgehe, zweifellos irrig, indem von HOERNLE (wie auch früher von uns selber) nicht erkannt worden ist, dass das in jenen Wendungen vorkommende *pariyāga* von *paripāka* herstammt und auf die (geistige) Reife Bezug nimmt.[1] Nicht annehmen können wir auch die Herleitung des *iṇ'* in der häufig wiederkehrenden Verneinungsformel *ṇo iṇ' aṭṭhe samaṭṭhe* ‚nicht ist diese Sache richtig'.

[1] Selbst wenn man übrigens, was die Anwendung wenn auch nicht die Form des Wortes ebenfalls zulässt, *pariyāga* mit ‚(geistliche) Periode' übersetzt, so bleibt die Berichtigung bestehen. Vielleicht haben *paryāya* sowohl wie *paripāka* zur Bildung des Jaina-terminus das Ihrige beigetragen, indem beide Worte in der jinistischen Sprache bei Verflüchtigung des *g* — *pariyāya* ist natürlich nothwendige Nebenform zu *pariyāga* — zusammenfallen mussten. Ausser *Aupap.* § 74 folg. fällt noch in Betracht *Sthān.* III, 2, wo die folgenden drei Arten von Kirchen-Aeltesten unterschieden werden (die auch als die drei letzten in einer Zehntheilung von *Sthān.* X nochmal wiederkehren):

1. *jāi-thera,* die dem Alter nach, d. h. mit 60 Jahren, *thera* geworden sind;
2. *suya-thera,* denen auf Grund ihrer Kenntniss der heiligen Schriften der Grad zukommt.
3. *pariyāga-thera,* die durch zwanzigjähriges Ordensleben die Reife erlangt oder ihre Periode vollendet haben.

Da hier von HOERNLE ein allerdings oft vorgeschobenes *t* mit *iṇ'* zusammen als apostrophirter Instrumental von *tad* aufgefasst wird — ohne dass dann natürlich eine grammatisch irgendwie befriedigende Uebersetzung geboten werden könnte — so hätte man zum Mindesten erwartet, den in § 167 begegnenden Instrumental *kiṇā* als Stütze für jene Auffassung aufgeführt zu finden. Wir hätten dann freilich geantwortet, dass *kiṇā,* welches sich ganz genau im selben Zusammenhang auch in *Rājapr. Calc. Ed.* p. 205 vorfindet, nicht gleich *kena,* sondern ein von *kim* aus neu gebildeter Instrumental ist. Richtig dagegen ist gewiss, dass *purisakkāra* den doppelten Guttural von *balakkāra*)= *balātkāra*) übernommen hat. Auch Abhayadeva hat übrigens ab und zu etwas Gutes, führt z. B. *ahātaccaṃ* richtig auf *yathā-tattvam* zurück — wegen der Palatalisirung vergleiche man *jhaya* = *dhvaja* — während nach ihm Hemacandra in der Annahme, dass *yathātathyam* zu Grunde liege, eine Ausnahme in der Lautvertretung zu statuiren genöthigt war.

Bei dieser Gelegenheit sei die Bemerkung gestattet, dass auch das Saṃskṛt noch zu manchen etymologischen Feststellungen einladet. Man wundert sich zu sehen, dass anscheinend *kuṭṭima* ‚Kunstboden‘ (Mosaikboden)[1] noch nicht mit *kṛtrima,* die Wurzel *lajj* ‚sich schämen‘ nicht mit *rajy-* ‚sich röthen‘, *mauli* ‚Kopf‘ nicht mit *mukuṭin* (Pr. *maüli*) identificirt worden sind. Zwischen *chagaṇa* und *śakn-* (*śakṛt*) bietet das Pāli eine Mittelform *chaka.* Wenn der Mond *uḍupa, -pati, -rāj* heisst, so dürfte er damit wohl als der Herr der Perioden (*ṛtu-*) bezeichnet sein. Neben *kaṇṭaka* steht das ältere *kṛntátra.* Das vorläufig nur lexicalische *pota* ‚Gewand‘ hat WEBER (*Cat.* II, p. 702, Note 6, Schluss) bereits richtig auf *prôta* zurückgeführt. Da in *tāmbūla* sich auf Grund der am Schluss meines *Aupap.* gegebenen Ableitung der Vocal *ū* gegenüber dem prākṛtischen *o (tambola)* als unursprünglich ergeben hat, so mag auch die Vocalisation von *nela* (= *nīla*) und *peḍhiyā* (= *pīṭhikā*) Beachtung verdienen. Darf für das letztere etwa eine Grundform *upavishṭikā* ‚Untersatz (Gestell)‘

[1] Vgl. im Alemannischen ‚Kunstwand‘ oder ‚Kunst‘ für eine mit dem Ofen zusammenhängende Kachelwand.

erschlossen werden? Die gegebene Bedeutung findet sich namentlich häufig in der *Rājapr.* (s. *Beziehungen der Jaina-Lit.* p. 32 folg.) und an den entsprechenden Stellen des *Jīvâbhigama;* sie ist bekanntlich auch im literarischen Sinne verwendet zur Bezeichnung einer ‚Einleitung'. Was den vermütheten Abfall des anlautenden Vocals betrifft, so beachte man, dass *upa-viś* auch in den modernen Dialecten denselben aufweist (cf. BHAṆḌARKAR, *Phonology of the Vernaculars of Modern India* p. 47, *baisa* = *upa-viśa* und *baiṭhā* = *upavishṭakaḥ*); das *v* geht im Jaina-Prākṛt auch bei *jakkh'āiṭṭha* ‚von einem Yaksha besessen' und in andern Ableitungen verloren. Die Palatalisirung von *chala, chalana* gegenüber *skhal* (lat. *scelus*) stammt zwar aus der urarischen Zeit; aber, da die beiden Wurzelformen der Bedeutung nach von einander getrennt sind, so ist es prākṛtischer Einfluss, wenn die Commentare sich z. B. *vanjaṇa-chalaṇā* (*Āv.-nijj.* xx etc.) 'dropping a syllable' ausser mit *akshara-skhalanā* auch mit *vyanjana-chalanā* zu umschreiben gestatten. Sollte etwa selbst *cesht* eine Sanskritisirung von *ciṭṭh* (= *tishṭh*, √*sthā*) sein?? Auch der *Dhātupāṭha* dürfte einmal methodisch durch einen Prākṛtisten gesichtet werden, der Wurzeln wie *ghiṇṇ*, *ghuṇṇ*, *ghraṇṇ* ‚ergreifen' und andere auf die entsprechenden Prākṛt-Wurzeln (*giṇh*, *geṇh* aus *gṛhṇ-* von *grah*, etc.) zurückführen würde.

Weniger Gewicht als auf die im Vorhergehenden erörterten zwei Punkte, in denen wir uns gegen die Methode zu wenden hatten, legen wir auf einige Versehen, die von dem Herausgeber erst bei einer längeren Beschäftigung mit der Jaina-Literatur hätten vermieden werden können. Ueber *icchākāreṇaṃ* (statt *itthakkār*° in § 81), womit eine der 10 *sāmācārī* genannten Verhaltungsweisen bezeichnet wird, sei verwiesen auf *Sthān.* III, 10; *Bhag.* xxv, 7 (vor der mit *Aupap.* § 30 durchaus übereinstimmenden *Tapas*-Classification); *Āvaśy-Niry.* VII; *Uttarâdhy.* XXVI (mit abweichender Reihenfolge). Was über den Ausdruck *kāla-māse kālaṃ kiccā* in Note 161 gesagt ist, bedarf zum Theil der Berichtigung, indem die aus *Aupap.* § 69 herangezogene Stelle *appataro vā bhujjataro vā* aus dem Vorhergehenden mit *kālaṃ appāṇaṃ parikilesittā* zu ergänzen ist, so dass von uns in der Edition an

Stelle hievon 2*ttā* hätte beigefügt werden sollen. Zu *aṭṭa-duh'aṭṭa-* in Note 189 mag in *Aupap.* § 56 G 5 die Lesart von Bβ und das *pāṭhântara* verglichen werden.[1] Das häufig vorkommende *aṇaṭṭhā-daṇḍa* ist als Compositum zusammenzuschreiben. Dagegen würden wir in Note 229 für *puṇāiṃ* eine Trennung mittelst des Apostrophs erwarten. Die Partikel *āiṃ,* die hier (wie *Praśnavy.* p. 414) an *puṇ'* (= *punar*) angefügt ist, findet sich auch in *n'āiṃ* ‚nicht' in § 113. Ausser dieser letztern Verbindung ist bei Hemacandra bloss noch *m'āiṃ* verzeichnet; wir finden aber öfter auch *kh'āiṃ* (= *khu āiṃ*) und *aviy'āiṃ,* letzteres (*api ca* mit *āiṃ*) z. B. in *Rājapr. Calc. Ed.* p. 229[2] und 237; *Bhag.* xv (Ed. ungefähr p. 1227 ff.); *Jñāt. Calc. Ed.* p. 450 und 1200; an den ersten beiden Stellen in Verbindung mit dem Futurum durch ‚meinetwegen', an der dritten viermal wiederkehrenden Stelle mit dem Futurum durch ‚vielleicht', an den letzten beiden Orten mit dem Potential durch ‚eher' zu übersetzen. In § 116 wird mit *jahā Sankho* auf *Bhag.* XII, 1 verwiesen; *jahā Paṇṇattīe* in § 79 ist nach *Bhag.* II, 5 zu ergänzen. Weitere Lectüre würde auch einen merkwürdigen Fehler in § 113 haben verhüten können; es ist daselbst die auch sonst[3] ähnlich vorkommende Abbitte folgendermassen zu lesen und zu übersetzen: *taṃ khāmemi ṇaṃ, devāṇuppiyā khamantu-m', aruhanti ṇaṃ devāṇuppiyā n'āiṃ bhujjo karaṇayāe,* ‚also bitte ich ab, der Herr mag mir verzeihen; er verdient, dass es nicht wieder vorkomme'. Die Handschrift B fügt nach *khamantu* noch *tiikkhantu* (= *titikshantu*) bei, was das Verständniss erleichtert.

Wir bekennen schliesslich, durch unsern verehrten Fachgenossen veranlasst worden zu sein, die am Schluss von Bitten häufig vorkommende Formel *ahāsuhaṃ, devāṇuppiyā, mā paḍibandhaṃ (kareha)* noch einmal zu untersuchen. Trotz reiflicher Prüfung können wir freilich auch jetzt nicht davon zurückkommen, dieselbe als Antwort aufzufassen, weil das blosse *ahā-suhaṃ* nur als solche (im Sinne

---

[1] Ferner *Jñāt.* I, p. 302; XIII, p. 1053; XVI, p. 1180; XIX, p. 1469 und sonst.

[2] S. meine *Beziehungen der Jaina-Literatur,* p. 41 (507) oben.

[3] z. B. *Jñātādh.* VIII, p. 773, *taṃ khāmemi ṇāṃ dev. khamesu-m', arihantu* etc.

von ‚Wohlan denn') vorkommt. Es wird nämlich die folgende Stelle von *Antakṛdd.* VI, 15

tate ṇaṃ se Atimutte kumāre bhagavaṃ Goyamaṃ evaṃ vayāsī: gacchāmi ṇaṃ bhante ahaṃ tubbhehiṃ saddhiṃ samaṇaṃ Bhagavaṃ Mahāvīraṃ pāya-vandae. ahā-suhaṃ. tate ṇaṃ se Atimutte kumāre ....

im Commentar zu *Sthān.* X bei der Besprechung des Inhalts jenes Textes wiedergegeben mit

'bhadanta[1] *gacchāmy ahaṃ bhavadbhiḥ sârdhaṃ Bhagavato Mahāvīrasya pādān vandituṃ'. Gautamo 'vādīt: 'yathā-sukhaṃ Devānāmpriya'. tato Gautamena sah' āgatya Atimuktakaḥ kumāro ....*

Noch deutlicher ergibt sich der Antwort-Charakter von *ahā-suhaṃ* in einer Stelle von *Vipākaśr.* III, wo wir hinter der Mittheilung eines *dohala*-Wunsches die Worte lesen:

ahā-suhaṃ Devāṇuppie tti eyam aṭṭhaṃ paḍisuṇei.

„Mit den Worten ‚Wohlan denn Herrin' schenkt er der Sache Gehör."

Und was die vollständige Formel betrifft, so lassen sich folgende Stellen ins Feld führen:

In *Bhag.* IX, 33 (Ed. p. 835) übergeben Eltern ihren Sohn Jamāli dem Mahāvīra mit den Worten: *sīsa-bhikkhaṃ dalayāmo* (‚wir übergeben Dir einen Schüler als Almosen'), *paḍicchantu ṇaṃ Devāṇuppiyā sīsa-bhikkhaṃ; ahā-suhaṃ Devāṇuppiyā mā paḍibandhaṃ.*[2] Da es unmittelbar hiernach heisst: *tae ṇaṃ se Jamālī khattiya-kumāre samaṇeṇaṃ bhagavayā Mahāvīreṇaṃ evaṃ vutte samāṇe .....*, so dürfen die Worte *ahās. D. mā paḍ.* nicht mehr zum Vorhergehenden

---

[1] Gerade wie hier im Commentar, der von dem Satze *tate ṇaṃ ..... vayāsī* keine Notiz nimmt, so muss auch oft im Texte, wie nachher das alleinstehende *ahā-suhaṃ* zeigt, aus dem Zusammenhang erst entnommen werden, wer der Sprechende ist. So kann also an sich betrachtet die Formel *ahā-suhaṃ .... kareha* ebensowohl die Beantwortung wie die Fortführung der jeweilig vorhergehenden Bitte enthalten.

[2] In *Jñātādh.* XIV, Ed. p. 1098, wo ein Mann seine Frau als Schülerin *(sissiṇi-bhikkhā)* darbringt, wird *kareha* beigefügt; ebenso XVII, p. 1498.

gezogen werden, sondern müssen vielmehr Mahāvīra's Einwilligungsformel sein. In der That werden in der zu *Uttarâdhy.* XVIII, 51 gehörigen *kathā* bei Saṃskṛtisirung einer der vorigen ganz ähnlichen Bhagavatī-Stelle (XI, Mahābala) die Worte *yathā-sukhaṃ Devānupriyā mā pratibandhaṃ kurutaḥ* eingeleitet durch *Dharmaghosho 'nagāra evam uvāca* und charakterisiren sich auch durch das Verbum nothwendig als Antwort. So steht denn auch in *Jñātādh.* I (Ed. p. 291) an einer mit der oben ausgehobenen wiederum im Uebrigen durchaus identischen Stelle — nur der Name Mehe tritt für Jamālī ein — statt der fraglichen Formel: *tae ṇaṃ samaṇe bhagavaṃ Mahāvīre Mehassa kumārassa ammā-piīhiṃ evaṃ vutte samāṇe eyam aṭṭhaṃ sammaṃ paḍisuṇei.* In ähnlichem Sinne spricht die Hervorhebung von *evaṃ vutte samāṇe* in *Bhag.* XIII, 6 oder von *abbhaṇuṇṇāe samāṇe* (z. B. *Bhag.* II, 1[1] bei WEBER p. 281 und 297), oder von *haṭṭha-tuṭṭha* . . . . in *Bhag.* XVI, 5[2] und an den eben genannten Stellen: Ueberall werden Worte, die eine Bewilligung der ergangenen Bitte enthalten, vorausgesetzt. HOERNLE hat nun (im dritten Appendix p. 30 ff.) mit besonderem Nachdruck darauf aufmerksam gemacht, dass anderwärts die pluralische Anrede *(kareha)* nur dem jeweiligen Vertreter der Religion gegenüber (an den die Bitte in der Regel gerichtet ist), nicht aber dem (die Bitte aussprechenden) Laien gegenüber vorkäme. Diese Aufstellung scheint auch uns von zwingender Natur zu sein, da wir bemerken, dass in der That entgegenstehende Ausnahmen sehr selten anzutreffen sind.[3] Das hiemit gewonnene Kriterium verschlägt nun aber nur in den wenigen Fällen, welche überhaupt das Verbum am Schluss der Formel nicht fallen lassen und zudem ein Zwiegespräch zwischen zwei einzelnen Personen betreffen. Unter jenen wenigen sind wieder zwei,

---

[1] An einer Parallelstelle ergänzt *Jñātādh.* I (Ed. p. 380) das zweite Mal die vorausgehende Formel mit *kareha*; s. auch *Upāsak.* § 77 folg.

[2] Ob auch hier *evaṃ vutte samāṇe* oder *abbhaṇuṇṇāe* steht, habe ich mir nicht angemerkt.

[3] In der Paesi-Sage z. B. findet sich Kesi gegenüber nur einmal (Ed. S. 234) *āikkhejjā* (2. sg.) statt späterhin vorkommendem *°jjāha* (2. pl.) und (Ed. S. 244) der Satz *tumaṃ si ceva jāṇae.* Zum letzten Wort vgl. meine Note in WEBER's *Sacred Lit. of the Jains* (translated by SMYTH), *Ind. Ant.* XVII, 344[b].

welche, wenn die mir bekannt gewordenen Lesarten sich bestätigen sollten, trotz Allem die Formel als Antwort kennzeichnen werden. Da ich augenblicklich nur noch meine Excerpte aus der Jaina-Literatur ohne Texte und MSS. zur Verfügung habe, so kann ich vorläufig weiter nichts thun, als auf die Stellen, welche nach Feststellung der zuverlässigsten Lesarten eine schliessliche Entscheidung ermöglichen müssen, aufmerksam zu machen. Wir finden *kareha* in ähnlichem Zusammenhang wie in *Upāsakad.* noch in *Rājapr.* S. 222 (wobei dagegen der Commentar zu *Jñātādh.* S. 558 *kāhisi* = *karishyasi* citirt) und *Jñātādh.* S. 1017, 1018, 1021. Nach einer von Seiten einer Tochter an die Eltern gerichteten Bitte ist uns dagegen zweimal der Singular *karehi* (*Jñātādh.* S. 1491 und 1496) und einmal der Plural *kareha* (ibid. S. 862) zu Gesichte gekommen; an der letztern Stelle könnte der Plural in der Anrede an die Tochter dadurch gerechtfertigt sein, dass es sich hier um den weiblichen Tīrthaṃkara *Malli* handelt.

In ganz anderer Beziehung bemerken wir nebenhin noch, dass die — bei HOERNLE nicht allein dastehende — romantische Combination von *Ugga* mit dem tartarischen Stamme der *Ung* noch weit romantischere Ausblicke eröffnet, wenn man beachtet, dass die *Ugra* als Kriegerstamm nicht bloss unter Manu's Mischkasten, sondern auch im buddhistischen Tipiṭaka und (worauf unser verehrter Lehrer OLDENBERG uns aufmerksam gemacht haben mag) schon im XIV. Buch des *Śatapatha Br.* erscheinen!

Nach den ausgesprochenen Bemänglungen halten wir uns für verbunden, noch einmal aufrichtigst die dabei nicht zu bezweifelnde Sorgfalt und die überall (namentlich in den sehr zahlreichen Noten und im dritten Appendix) durchblickende Hingebung hervorzuheben, welche HOERNLE seiner Arbeit geschenkt hat. Wenn diese von ihm als eine Vorläuferin von weitern Unternehmungen auf dem Gebiete der annoch neuen und fremdartigen Literatur betrachtet werden wollte, so sind wir überzeugt, das nächste Mal sofort eine vorzügliche Leistung erwarten zu dürfen.

E. LEUMANN.

M. J. de Goeje, *Kitâb al-masâlik wa'l-mamâlik* (liber viarum et regnorum) auctore Abu'l-Kâsim Obaidallah ibn Abdallah, Ibn Khordâdhbeh et excerpta e *Kitâb al-kharâdj* auctore Kodâmâ ibn Dja'far quae cum versione gallica edidit, indicibus et glossario instruxit —. T. a.: *Bibliotheca geographorum arabicorum* edidit M. J. de Goeje. Pars sexta. — Lugduni Bat. Apud E. J. Brill 1889 (٣٠٨ und 216 und xxiii Seiten 8°).

Das Buch des Ibn Chordâdhbeh war schon von Barbier de Meynard herausgegeben (*Journ. as.* 1865, 1), aber nach einer sehr fehlerhaften und unvollständigen Oxforder Handschrift. Nun fand aber Landberg im Oriente eine viel bessere auf und schenkte sie der Wiener Hofbibliothek unter der Bedingung, dass sie zunächst ganz de Goeje zur Verfügung gestellt werde. Dies Manuscript bot eine gute Grundlage zur Herstellung des Textes. Ausserdem konnte de Goeje noch ein von ihm selbst entdecktes Oxforder Bruchstück benutzen und zog selbstverständlich alle zugänglichen, abgeleiteten und parallelen Werke sorgfältig zu Rathe. So erhalten wir hier denn das Buch in sehr verbesserter Gestalt. Schwierig genug war die Aufgabe immerhin, schon weil uns Ibn Chordâdhbeh eine Fülle von Namen wenig bekannter Orte gibt, deren wirkliche Aussprache aus unseren Quellen durchaus nicht immer mit Sicherheit zu bestimmen ist; man weiss ja, wie leicht in der an sich schon unvollkommenen arabischen Schrift solche Namen hoffnungslos entstellt werden. Ist es doch sehr unwahrscheinlich, dass der Verfasser selbst alle diese Ortsnamen richtig oder wenigstens mit allen diakritischen Punkten geschrieben hat. Dazu kommt noch, dass, wie de Goeje in der Einleitung feststellt, Ibn Chordâdhbeh an dem Werke, das zuerst um 845 n. Chr. erschienen ist, später im Laufe von vierzig Jahren in wenig systematischer Weise allerlei Zusätze angebracht hat, die sich in der handschriftlichen Ueberlieferung verschieden darstellen. Die abgekürzte Recension, welche Barbier de Meynard herausgegeben hat, geht auf die erste Gestalt zurück, aber selbst Landberg's Handschrift enthält, auch abgesehen von ihrer äusserlichen Beschädigung, nicht den voll-

ständigsten Text, der einmal bestanden hat. Doch haben wir allen Grund zu der Annahme, dass das, was uns fehlt, nicht von grossem Belang ist. Auf alle Fälle erhalten wir hier ein sehr werthvolles Material. Die Aufzählung der Stationen für die Reisen durch das ganze, noch als Einheit gedachte, arabische Reich und dessen Grenzländer ist zum grossen Theil aus officiellen Quellen geschöpft, die dem Verfasser als hochgestelltem Beamten zu Gebote standen. Ebenso ist es mit den Angaben über den Steuerbetrag der einzelnen Provinzen, ja der kleineren Bezirke. Freilich kann man nicht etwa durch blosses Zusammenrechnen der Einzelposten die Einkünfte des Chalifats finden. Auch die für ein bestimmtes Jahr aufgestellten Budgets, deren Herausgabe und Betrachtungen wir v. KREMER verdanken, zeigen in manchen Posten wohl mehr das ‚Soll' als das ‚Ist'. Nun haben wir aber keine Gewähr dafür, dass sich Ibn Chordâdhbeh bei seinen Summen an eine eng abgegränzte Periode, geschweige an ein einziges Jahr hielt. Sollten seine Zahlen für die Regierung Wâthiq's passen, so konnten sie unmöglich noch für die Zeit gelten, wo die letzten Zusätze gemacht sind, denn inzwischen war das Chalifat tief gesunken, waren die Centralprovinzen verwüstet, und von den entfernten kam damals gewiss nur wenig Geld in den Reichsschatz. Ausserdem sind Versehen in den Zahlen bei dem Verfasser nicht ausgeschlossen, und was die Abschreiber gesündigt haben, lässt sich schwerlich alles wieder gut machen.

In den Routiers kommen gelegentlich wichtige Notizen anderer Art vor. Dahin gehört die Angabe, die Stadt (des Gebietes) Schahrzûr heisse Nîmazrâh, ‚Hälfte des Weges', nämlich von (der Hauptstadt) Ktesiphon nach dem Feuer von Schîz (S. 19). Das war also eine besonders wichtige Strasse, ein Wallfahrtsweg für den König; jene heiligste Stätte des Feuercultus in Atropatene hat eben für die Religion des Sâsânidenreiches sehr hohe Bedeutung gehabt. Ausführlicher spricht der Verfasser zum Theil über entferntere Gegenden, namentlich auch über das byzantinische Reich.

Ibn Chordâdhbeh war nichts weniger als ein trockener Statistiker; wir kennen ihn vielmehr, besonders aus dem *Kitâb al ʿaghânî,*

als Schöngeist. Den verleugnet er auch in diesem Buche nicht. Zunächst, indem er zu manchen Orten, die er erwähnt, Verse citirt, in denen sie vorkommen. Ferner sucht er die Lectüre seines Werkes, das für einen Prinzen des Herrscherhauses bestimmt war, dadurch schmackhafter zu machen, dass er ihm eine Menge von θαυμάσια ἀκούσματα einfügt, deren Märchenhaftigkeit sich seltsam von den dürren Zahlen des Haupttheiles abhebt. Der scharfe Tadel, den der Verfasser der Aghânî wiederholt über die Kritiklosigkeit und Unzuverlässigkeit des Ibn Chordâdhbeh ausspricht, war allerdings nicht unbegründet. Es kommt ihm zum Beispiel nicht darauf an, an einer Stelle dem Erdumfange die Länge von 9000 Parasangen zu geben, wie er, freilich nach unzulänglicher Methode und etwa um ein Viertel zu gross, wissenschaftlich berechnet war (S. 4), an einer andern zu sagen, die Erde habe eine Ausdehnung von 500 Jahresreisen (S. 93). So theilt er uns auch den riesigen Betrag der Steuern Aegyptens unter Pharao genau mit 97 Millionen Dînâr, 34—45mal mehr als zur Zeit der Chalifen (S. 83). Dass er die Entfernung des Todten Meeres von Jerusalem ‚ganz zuverlässig' mit vier arabischen Millien (also weniger als einer deutschen Meile) angibt (S. 79, 11 f.), wollen wir ihm nicht hoch anrechnen, denn das Todte Meer liegt abseits von allen Verkehrsstrassen, und auch in Jerusalem hat man von demselben meist wenig gewusst.[1] Dass die fiscalische Einnahme aus dem 'Irâq unter Ḥaǧǧâǧ nur 18, resp. 16 Millionen Dirham betragen habe (S. 14 f.), wird richtig sein; aber dies mit der omaijadenfeindlichen Ueberlieferung, der auch unser Verfasser folgt, einfach auf dessen Brutalität zu schieben, ist sicher unrichtig. Wir erfahren nämlich nicht, für welche besondere Zeit dieser Betrag gilt. Vielleicht etwa für das Jahr unmittelbar nach dem Aufstande des Ibn Aš'ath, der die Provinz gewaltig verwüstet haben muss. Möglicherweise stellt jene Summe auch nur den nach Damascus abgelieferten Ueberschuss der Einnahmen über die Ausgaben eines gewissen Jahres dar; dass die Kämpfe gegen die Chawâriǧ u. s. w. ganz ungewöhnliche Mittel in Anspruch nahmen,

[1] Die Verbesserung von اربعة اميال in اربعة عشر ميلا, welche der Wirklichkeit ungefähr entspräche, ist kaum zulässig.

versteht sich von selbst. Unbegreiflich wäre es aber, dass Fürsten wie ʿAbdalmalik und Walîd I. dem Ḥaǧǧâǧ die Verwaltung dieser reichsten und wichtigsten Provinz mit allen daran geknüpften Machtbefugnissen so lange gelassen hätten, wenn sie unter ihm regelmässig über 100 Millionen zu wenig eingetragen hätte.

In seltsamer Weise vermengt Ibn Chordâdhbeh Verhältnisse des Chalifats und des persischen Reiches. Ganz sachgemäss theilt er das ganze Gebiet jenes in vier grosse Theile nach den Himmelsrichtungen, indem er von ʿIrâq, resp. Baghdâd ausgeht; kleine Inconsequenzen im Einzelnen schaden nichts. Aber nun identificirt er mit dieser, doch immerhin willkürlichen, Zerlegung die officielle Viertheilung der sâsânidischen Monarchie und nennt zum Beispiel beim Westen, der bei ihm Syrien, Aegypten und das ganze muslimische Abendland umfasst, den Titel des Oberstatthalters der Westländer des persischen Reiches, d. i. hauptsächlich des ʿIrâq. So sind auch die sehr gelehrt aussehenden und manches Interessante bietenden Verzeichnisse von Fürstentiteln, die selbst dem Bîrûnî imponirt haben, ganz unkritisch zusammengestellt. Die auf šâh ausgehenden Titel (S. 17 f.) sind zum grössten Theil, soweit sie überhaupt dem Sâsânidenreiche angehören, wohl nur von solchen Statthaltern geführt, die Prinzen waren. Eine sehr gemischte Gesellschaft haben wir S. 40 ff. Zunächst besteht ein grosser Theil nicht aus Fürsten, sondern aus Beamten. Dann sind die meisten dieser Benennungen nicht Fürstentitel, sondern Namen von Individuen. Der ‚König von Merw' mit dem Titel *(laqab)* Mâhôi ist zum Beispiel der Statthalter, welcher Jazdegerd III. verrieth u. s. w. Vielleicht ist übrigens die in alle dem liegende Uebertreibung der Herrlichkeit des alten Perserreiches bei dem Manne persischer Herkunft nicht absichtslos. Dahin gehört es auch, wenn von einem Marzbân der arabischen Wüste die Rede ist, der in Jathrib (Medîna) seinen Unterstatthalter *(ʿâmil)* gehabt habe (S. 128).

Wie andere Schriftsteller des ʿIrâq setzt auch Ibn Chordâdhbeh bei seinen Lesern Kenntniss des Persischen voraus. Er citirt zweimal persische Verse; von diesen wird ein Einzelvers (S. 118) von Späteren als Anfang aller persischen Poesie bezeichnet, während ein

Verspaar (S. 26) gleichfalls eines der allerältesten uns erhaltenen neupersischen Literaturerzeugnisse ist. DE GOEJE hatte mich wegen des Sinnes desselben um Rath gefragt; damals konnte ich damit nicht ins Reine kommen; jetzt glaube ich den ersten Vers ziemlich sicher zu verstehen: ‚Stinkendes *(gandmand)* Samarkand, wer *(ki)*[1] hat dich in Schmuck *(zain-at)* geworfen?‘

Auch in seine Sprache mischt der Verfasser allerlei persische Wörter ein; so فى الميان ‚in der Mitte‘ (172, 4), das auch bei Ibn Faqîh vorkommt. Ein technisches Wort ist نيمخابجة (159, 15. 160, 1) ‚Gewölbe‘, eigentlich ‚Halb-Ei‘,[2] also wie das syrische ܒܝܥܬܐ, ‚Ei‘ auch ‚Gewölbe, Kuppel‘ bedeutet.[3] Classisch ist Ibn Chordâdhbeh's Sprache auch sonst nicht immer, aber فرد مصراع الباب (168, 9) ‚der eine Thürflügel‘, traue ich ihm doch nicht zu; das wäre wohl nicht einmal in einem heutigen Volksdialecte möglich, da der ganze Ausdruck durch الباب determinirt wird; hier ist einfach durch den Dual مصراعى zu helfen.

Trotz der oben berührten Mängel ist das Buch des Ibn Chordâdhbeh äusserst wichtig. Selbst in den Wunderberichten ist manches für uns Werthvolle, wie gerade DE GOEJE kürzlich bei seiner Untersuchung über die Geschichten vom Meerfahrer Sindbâd gezeigt hat. Das Werk verdiente daher vollständig die Mühe, die er sich gegeben hat, seinen Text herzustellen. Diese Mühe ist sehr erfolgreich gewesen. Im Einzelnen wird freilich noch Einiges unsicher bleiben, namentlich bei den Namen verschollener Ortschaften. Durch Mittheilung des ganzen kritischen Apparates hat DE GOEJE aber dafür gesorgt, dass sein Text überall controlirt und gegebenen Falls verbessert werden kann. Viel über ihn hinaus wird man aber kaum je kommen, wenn nicht ein unerwarteter Glücksfall noch weit bessere Quellen aufschliesst. Nur ein paar unbedeutende Kleinigkeiten erlaube

---

[1] Das Fragewort كه wird bekanntlich in älterer Zeit allgemein كى geschrieben.

[2] نيمخايه wird bei VULLERS 2, 1393b durch گنبذ erklärt. Das ي ist also an beiden Stellen herzustellen und ist in der im Glossar citirten Stelle v. KREMER's richtig.

[3] Daraus entlehnt بيعة ‚Kirche‘ (FRAENKEL, *Aram. Fremdw.* 274.).

ich mir hier zur Emendation des Textes anzugeben; zum Theil berühren sie auch das Glossar. Der 46, 2 خبر genannte Ort heisst noch heute Chîr (siehe meine Tabarî-Uebersetzung 3), also خير. — Die griechische Form des Namens von المصّيصة, welche die Handschrift als مامسنيقا hat (99, 10), würde ich مامسستا schreiben; Μόψου ἑστία erscheint schon im Jahre 221 als Μάμψαστον (Waddington nr. 1839), vgl. Mompsistea der Tabula Peut., Μάμψουεστία Malala 2, 14 (Ox.) und besonders ܡܘܨܝܣܛܝܐ Land, *Anecd.* 2, 385, 5. — 138, 4 möchte ich lesen مَنْ زانه ‚der, welcher es geschmückt hat, der Geliebte'. — 149, 4 verstösst die gewählte Aussprache gegen jedes Versmaass. Metrisch würde genügen بِهِمْ بِمُخْشَبَة, doch weiss ich keinen passenden Sinn für diese Aussprache. — Dass باليمن 176, 1 schlechtweg ‚im Süden' (Afrikas) sein könne, glaube ich nicht; die Verbesserung بالتيمن liegt doch sehr nahe. — Die Stelle 125, 14 ff. kann nicht in Ordnung sein. Wer von Kûfa nach Damascus reist, hat das Naǧd nicht zur Rechten, sondern ausschliesslich zur Linken u. s. w. Mindestens wäre hier يمينك l. 14 durch يسارك zu ersetzen und am Schlusse etwa الى الطائف العَروض zu schreiben mit Streichung von نجد; doch ist die Verderbniss vielleicht ärger.

Hinter dem Texte Ibn Chordâdhbeh's gibt de Goeje sehr wichtige geographische und statistische Auszüge aus dem gegen 930 n. Chr. geschriebenen Werke des Qodâma, wodurch das des Ibn Chordâdhbeh vielfach bestätigt, berichtigt und ergänzt wird. Qodâma ist ganz Geschäftsmann; in den reichlich 80 Seiten, welche de Goeje von ihm mittheilt, kommt auch nicht ein Vers vor.

Der Ausgabe sind nicht bloss wieder ein Glossar und umfangreiche Indices beigegeben, sondern auch eine vollständige französische Uebersetzung. Dieselbe folgt, so weit möglich, der des ersten Herausgebers, Barbier de Meynard, der auch die stilistische Durchsicht übernommen hat. Ihm und Graf Landberg ist die Ausgabe gewidmet.

Nach dem Erscheinen dieses Bandes von de Goeje's *Bibliotheca geographica* liegt uns so ziemlich das ganze Material für die Ortskunde des arabischen Reiches im neunten und zehnten Jahrhunderte vor. Es wäre wohl der Mühe werth, ‚die Post- und Reiserouten des

Orients' auf Grund der jetzt bequem zugänglichen Werke noch einmal darzustellen; man bedenke, dass SPRENGER bei seiner höchst verdienstlichen Arbeit noch nicht einmal den Jâqût benutzen konnte! — Auch würde es sich verlohnen, wenn ein einsichtiger Mann nach dem Vorgange KREMER's und mit sorgfältiger Benutzung von dessen Forschungen die Angaben Ibn Chordâdhbeh's und Qodâma's über die Finanzen des Chalifats kritisch bearbeitete.

DE GOEJE hat uns so wieder zu grossem Dank verpflichtet, indem er diese vortreffliche Ausgabe herstellte, während ihn doch schon Tabarî aufs stärkste in Anspruch nahm.

STRASSBURG i. E., 14. October 1889.

TH. NÖLDEKE.

COMTE DE LANDBERG, *Primeurs arabes, présentées par le —,* (auch u. d. T. طُرَف عربيّة جمع الشيخ عمر السويدىّ). Fascicule II: *Dîwân de Zoheyr avec le Commentaire d'El-A'lam.* (Leyde, E. J. BRILL, 1889) 37 + ٧٦—٢٤٣ kl. 8°.

Graf v. LANDBERG hat seit seiner Rückkehr von langjährigem Aufenthalte im arabischen Oriente die Verwerthung seiner vielseitigen wissenschaftlichen Studien und Erfahrungen zum Nutzen der arabischen Philologie und der Kenntniss der muhammedanischen Welt durch die Ausführung einer Reihe von literarischen Werken in dankenswerther Weise in Angriff genommen. Zunächst zog der stattliche erste Band seiner *Proverbes et dictons du peuple arabe* (Leyden und Paris 1883 LI + 456 pp.) die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Kreise auf die Früchte dieser Studien. In diesem Werke, welches am Faden der an Ort und Stelle gesammelten Erklärung von 200 vulgär-syrischen Sprichwörtern ein reichliches Quellen- und Datenmaterial für den syrisch-arabischen Dialect in grammatischer und lexicalischer Beziehung, sowie in selbständigen an die Sprichwörter geknüpften Excursen und Abhandlungen für Realkenntnisse, Sitten und Gebräuche bietet, hat der Verfasser die auf eingehende Beobachtung des Volkslebens, der

Volkssprache und des Volksgeistes gegründeten Forschungen durch seinen weiten Blick auf dem Gebiete der sogenannten classischen Sprache und ihrer grossen Literatur nach vielen Seiten nutzbar gemacht. Von diesem Werke ist nun der zweite Band, welcher die Sprache der syrischen Wüstenaraber in ähnlicher Weise behandelt, unter der Presse und, wie wir hören, dem Erscheinen nahe. — In die Reihe der vulgär-arabischen Forschungen gehört noch v. LANDBERG's Ausgabe und Uebersetzung des *Bâsim le forgeron et Hârûn er-Rachîd* (Leyde 1888), von welchem ein zweiter Band die lexicalischen Resultate enthalten soll, die in Anbetracht der vielen bisher in den arabischen Lexicis noch nicht verbuchten Wörter der Bâsimerzählung sehr reichlich zu werden versprechen. Vorläufig bietet die, wie bei den *Proverbes et dictons* von originell-arabischen, aus dem Munde des Volkes gesammelten Erklärungen begleitete Sammlung von 49 Sprichwörtern, welche aus der Erzählung herausgehoben wurden, einen Begriff von der philologischen Ausbeute, für welche die mitgetheilten Bâsim-Texte eine Fundgrube sind.

Neben diesen die Kenntniss der heutigen arabischen Sprache und des heutigen arabischen Volkscharakters in hervorragender Weise fördernden Werken sind die Arbeiten zu nennen, welche die Literatur des classischen Arabismus bereichern. Zuvörderst hat v. LANDBERG ein Sammelwerk unter dem Titel *Critica arabica* unternommen (bisher erschienen zwei Theile, I. Leyden 1887, II. ebendaselbst 1888), in welchem die wichtigsten auf dem Gebiete der arabischen Literatur erscheinenden Textausgaben kritisch gesichtet werden sollen. Es werden wohl ohne Zweifel Meinungsverschiedenheiten zwischen den Editoren der in diesem Sammelwerke besprochenen Texte und dem Verfasser der *Critica* hinsichtlich textkritischer Principien obwalten; namentlich wird nicht jeder Herausgeber mit der überwiegenden Berechtigung, welche der Verfasser für den Rigorismus der classischen Grammatik gegenüber der Freiheit des lebenden Sprachgebrauchs auf dem Gebiete des Schriftthums fordert, immer einverstanden sein. Aber jeder wird es anerkennen, dass die *Critica* zur Vertiefung und Schärfung der Textbetrachtung auf einem Gebiete, auf welchem das

Zusammenwirken der Bestrebungen deutscher und holländischer Philologen in den letzten Jahrzehnten erhebliche Resultate gezeitigt hat, beitragen. In diese Reihe gehören die Editionswerke des Herrn v. Landberg. Wir nennen an erster Stelle die im vorigen Jahre erschienene umfangreiche Ausgabe von 'Imâd al-dîn al-Kâtib: *Conquête de la Syrie par Saladin*, eine Arbeit, die wegen der Schwierigkeiten, welche die Kunstprosa des Verfassers bietet, an die Sprachkenntnisse eines Herausgebers ebenso grosse Anforderungen stellt, als sie für die Geschichte der Kreuzzüge von anerkannter Wichtigkeit ist.

Von grossem Nutzen für die arabische Philologie ist das Unternehmen, dessen zweites Heft wir hier zur Anzeige bringen. Unter dem Titel *Primeurs arabes* (طرف عربيّة) gedenkt der Herausgeber neben jenen Arbeiten von grösserer Ausdehnung eine Sammlung von kürzeren Opuscula zu vereinigen, von welchen er voraussetzt, dass sie der arabischen Philologie förderlich seien und eine Lücke in dem Bestande unserer Hilfsmittel ausfüllen können. Der erste Theil (Leyden 1886) brachte einige sehr werthvolle Beiträge. Neben einer Monographie über die Fehler der Vulgärsprache von Ibn Kemâl Bâshâ und zwei Abhandlungen über das altarabische Mejsirspiel von Burhân al-dîn al-Biḳâ'î und Muḥammed Murtaḍâ al-Zubejdî (der letztere ist den Arabisten besonders als Verfasser des *Tâǵ al-'Arûs* bekannt) erhielten wir zuerst (die Ausgabe von Abel ist später erschienen) den Dîwân des Abû Miḥǵan al-Thaḳafî mit dem Commentar des Abû Hilâl al-'Askarî. Ausser dem philologischen Interesse dieses Dîwâns bietet derselbe noch ein vorwiegend culturhistorisches Interesse. Abû Miḥǵan gehört zu den Poeten des Ueberganges vom Heidenthum zum Islam, und in meinen Untersuchungen über die Reaction des altarabischen Geistes gegen das muhammedanische System habe ich mich vielfach überzeugen können, wie merkwürdige Documente dieser Dichter für das Studium des Geistes jenes Kreises bietet, dem er angehörte. Die Wahl dieses Dichters zur Herausgabe in den Turaf des Herrn v. Landberg ist in jeder Beziehung eine glückliche zu nennen.

Das vorliegende zweite Heft bringt uns die von den arabischen Philologen überlieferten Dichtungen des vorislamischen Dichters

Zuhejr mit dem Commentare des al-Aʿlam al-Śantamarî (st. in Sevilla 476), des berühmten Commentators der alten Dîwâne und der Śawâhid des Sîbawejhi. Er gehörte zu seiner Zeit zu den Depositären der Tradition über die alte Luġa und der Exegese der alten Dichter, eine Kenntniss, die auch für den gelehrten Araber trotz der natürlichen Sprachkenntniss, über die er verfügt, zu jeder Zeit mit vieler Mühe verbunden war. Auch der gebildete und gelehrte Araber, — dies darf uns zum Troste dienen —, liest nicht jede Stelle der alten Dichter ex abrupto; ohne Commentar findet auch er sich in den معانى الاشعار nicht immer zurecht. Solange die Commentare in der Literatur noch nicht sehr verbreitet waren, musste man die Vorlesungen jener Männer hören, welche die Erklärungen der alten philologischen Autoritäten sammelten. Nach Al-Aʿlam's Wohnort reiste man solcher Kenntnisse wegen von den entferntesten Gegenden: وكانت الرحلة فى وقته اليه (Ibn Baśkuwâl, p. 620, 14). Sollen uns die Ausgaben der Gedichte aus der heidnischen Zeit wirklichen Nutzen bringen, so kann von der gleichzeitigen Ausgabe der ältesten Commentare zu denselben, wenn auch nur in Auszügen mit Weglassung des Selbstverständlichen und auch sonst leicht zu Erreichenden, wie in den Anmerkungen zu THORBECKE's Mufaḍḍalijjât-Ausgabe, nicht abgesehen werden. Ein Commentar, wie der des Aʿlam, erschliesst uns die vielen Dunkelheiten des Sprachausdruckes und der historischen Beziehungen der Gedichte; erst durch solche Commentare werden viele Realien des altarabischen Heidenthums, die wir aus den Texten nur mühsam (häufig nicht ohne ein Fragezeichen neben unsere Folgerungen zu setzen) erschliessen, recht zugänglich. (Interessante Realien in Zuhejr sind z. B. 14 : 6 = LANDBERG p. 94, v. 2 über Haaropfer, vgl. *Muhammed. Stud.* I, p. 249; حصاة القَسْم 10 : 14 = LANDBERG p. 127, v. 2).

Der Commentar ist hier nach zwei Handschriften, einer vom Verfasser aus Marokko erworbenen und der kaiserlichen Hofbibliothek geschenkten und einer andern, der Pariser Nationalbibliothek angehörigen, herausgegeben. Als kritisches Material werden auch die Citate aus al-Aʿlam im خزانة الادب und anderwärts in den reichhaltigen

Noten (pp. 11—36) verwendet. Ob noch die Vergleichung der Londoner HS. für den Text Nutzbares bieten könnte, darüber könnte Professor HOMMEL in München, der den in jener Hschr. von ihm erkannten Al-Aʿlam-Commentar zum Gegenstande des Studiums gemacht hat, am besten Aufschluss geben. — Was den Text des Zuhejr selbst betrifft, so hat v. LANDBERG die Citate aus den Lexica (auch Lisân al-ʿArab) und Adabwerken als Apparat herangezogen. Ich erlaube mir, nach Ibn al-Sikkît's *Kitâb al-alfâẓ* (Leydener Handschrift, WARNER, Nr. 597), in welchem zehn Śawâhid aus Zuhejr angeführt sind, hier einige Variae lectiones beizubringen. Zu p. 123, v. 4 (Ahlw. 10 : 2) القيان bietet Ibn al-Sikkît p. 437 die Lesart: الإماء, zu p. 164, v. 3 (1 : 58) IS. p. 404 منكم . . . . . فتشفى, p. 167, v. 6 (18 : 10) ist der Vers bei IS. p. 424 ebenso überliefert wie im Lisân (s. Anm. z. St.). Der Herausgeber hat dem alten Dichter nach einer Richtung besonders Gerechtigkeit widerfahren lassen in Bezug auf die natürliche Anordnung der Gedichte. Mit Recht spricht er sich in seiner Vorrede mit Anschluss an NÖLDEKE gegen die von anderen Herausgebern beliebte Anordnung der Gedichte nach Reimbuchstaben aus. Eine solche Anordnung bietet wohl denjenigen, die nach einer bestimmten Verszeile suchen, viel Erleichterung, aber durch dieselbe werden oft zusammengehörige Gedichte auseinander gerissen. So beziehen sich z. B., wie auch in der Vorrede hervorgehoben wird, die Gedichte pp. 124—144 auf dasselbe Ereigniss, auf die Gefangennehmung des Sclaven Jasâr durch al-Ḥârith b. Warḳâʾ. Im Dîwân ed. AHLWARDT erscheinen nun diese vier Gedichte wegen der Verschiedenheit der Reimbuchstaben von einander getrennt, als Nr. 10, 8, 7, 17, trotzdem Nr. 8 die Ausführung jenes Hiǵâʾ ist (ein echtes obscönes Hiǵâʾ), mit welchem der Dichter 10 : 33 für den Fall droht, dass man Jasâr nicht freilassen wollte.

Die Aufgabe des Herausgebers ist es nicht, die inneren kritischen Fragen mit Hinsicht auf die alten Dichter, deren Reliquien nach der Ueberlieferung darzustellen er sich vorgesetzt hat, innerhalb der Ausgabe zu erledigen. Wohl aber drängt die Betrachtung jedes neuen Beitrages zur altarabischen Poesie solche Erwägungen in den

Vordergrund. Der vorzügliche Commentar, den uns hier Graf v. LANDBERG zugänglich gemacht hat, bietet auch nach dieser Richtung manche Anregung und manchen Anknüpfungspunkt.

Wie bei allen von den alten heidnischen Dichtern überlieferten Dîwânen, tritt uns auch beim Dîwân des Zuhejr die Echtheitsfrage bei nicht wenigen Versen ungesucht entgegen. Die Thatsache, die uns im Dîwân des Lebîd unter allen aus der heidnischen Zeit überlieferten Dichtungen am häufigsten entgegentritt, gibt uns auch beim Studium des vorliegenden Dîwâns Ursache zur Bedenklichkeit. Ohne jetzt auf die durch Herrn v. KREMER in eingehender Weise behandelten religiösen Stellen im Lebîd zurückkommen zu wollen, wollen wir nur auf den specifisch muhammedanischen Geist in einigen Zuhejrstellen hinweisen. Mu'allaḳa v. 27. 28 (ed. AHLWARDT 16: 26. 27. LANDBERG p. 85, v. 2. 3) muss wohl auch solche Kritiker zum Zweifel anregen, welche sonst das Vorhandensein tieferer religiöser Stimmungen bei den Dichtern der Ǵâhilijja nicht eben abweisen möchten. Wenn man auch den erstern Vers (Allwissenheit Allâh's) — den übrigens, wie es scheint, bereits muhammedanische Theologen als Beweis dafür benützten, wofür ihn Anhänger der Authentie in unserer Zeit verwenden könnten, s. *Sîrat 'Antar* ed. Ŝâhîn VIII, p. 60 — als den Ausdruck einer im Munde des Zuhejr möglichen Anschauung durchgehen lassen wollte, so wäre dies schwieriger bei dem zweiten, der mit seinem يوم الحساب und dem göttlichen Abrechnungsbuch einen von Islam beeinflussten Gedanken vertritt. Die Echtheit eines solchen Verses ist trotz der festen Ueberlieferung nicht günstiger zu beurtheilen, als jene Riwâja, in welcher der Ausdruck الى القيامة *Aġânî* VIII, p. 66, I in den Mund eines vorislamischen Dichters gelegt wird. Allerdings findet sich dieser letztere Ausdruck *(jaum al-ḳijâma)* auch in einer oft citirten Verszeile des Umejja b. Abî-l-Ṣalt. Bedenken kann auch Zuhejr 17:35 (= LANDBERG, p. 144, v. 5) einflössen. (Für تقوى könnte noch beigebracht werden: Al-Mutalammis, *Aġ.* XXI, p. 209, 7, Lebîd 39:1. 22, HUBER.)

‚Zu seinen Eigenschaften gehört die Gottesfurcht (تُقْوى) und es beschützt ihn vor schlechten Strauchelungen Allâh und die Verwandtentreue.'

In der That gehört das ganze Stück, in welchem diese Zeile steht, zu jenen, welche Al-Aṣma'î nicht überliefert hat (vgl. auch v. 24 نسج داوود; es ist fraglich, ob der Heide etwas von Dâwûd wusste, dieselbe Beziehung kommt jedoch auch sonst in alten Dichtern vor, Schwarzlose, *Waffen der alten Araber,* p. 332). Wie leicht eben Zuhejr, der nun einmal als sententiöser, seinen Geist auf tiefere Wahrheiten richtender Dichter galt, Interpolationen und Unterschiebungen nach dieser Richtung ausgesetzt war, ersieht man ja am besten daraus, dass ein historisches Lehrgedicht (Nr. 20 = Landberg, p. 176 folg.), welches ohne Zweifel nur von einem muhammedanischen Verfasser herrühren kann, in seinen Dîwân hineingerathen ist; oder daraus, dass — wie wir von Al-A'lam (ed. Landberg, p. 114, 12 folg.) erfahren — zwei Zeilen, welche von dem Anṣârer Chawwât herrühren (15: 46—47) und von Al-Aṣma'î, der in der Tradirung der Gedichte viel behutsamer zu sein scheint als z. B. Abû 'Ubejda, auch nicht als echt zuhejrisch überliefert werden, an ein Gedicht des Zuhejr angehängt wurden, welches denselben Reimbuchstaben und dasselbe Metrum hatte. Wusste man mit einem Fragment oder einigen herrenlosen Zeilen, die sich in kein Ganzes fügten, nichts anzufangen, so konnte man sie an einer formell geeigneten Stelle eines ältern Dichters leicht unterbringen ganz abgesehen auch von jener die Integrität der alten Gedichte stets umlagernden Gefahr, welche Nöldeke in den *Beiträgen zur Kenntniss der Poesie der alten Araber,* p. x folg. betont hat, dass ‚ein Gedichtüberlieferer dem Reiz nicht widerstehen konnte, in die echten Gedichte einige Verse eigener Mache einzuschieben, welche er für würdig hielt, den Namen des alten Dichters zu führen'. Es ist freilich unmöglich, für die Entscheidung dieser hinsichtlich der altarabischen Culturgeschichte höchst wichtigen Fragen einen Kanon aufzustellen; hoffentlich werden die in neuerer Zeit aus nordarabischem Gebiete auftauchenden epigraphischen Materialien beitragen, die Bestimmung und Abschätzung dessen, was im Gedankenkreise eines heidnischen Arabers thatsächlich Platz finden konnte, auf sicherere Basis zu stellen. Soviel müssen wir aber auch bei dem jetzigen Stande dieser Fragen festhalten, dass die blosse Iden-

tität einer Phrase mit einem im Korân vorkommenden Ausdruck, wenn dieser nicht dem speciellen religiösen Ideenkreis angehört, einen als alt überlieferten Vers noch nicht verdächtigen kann; sonst müssten wir ja gegen Stellen wie Zuh. Mu'all. v. 54 (Ahlwardt 16 : 54 = Landberg, p. 91, v. 4) ungerecht werden wegen اسباب السماوات Sure 40, 39. Wie echt altarabisch der in jenem Verse ausgedrückte Gedanke ist, beweist die Häufigkeit der alten Analogien mit demselben: *Ḥamâsa* p. 190 v. 1, p. 424 v. 5.

Die Sorgfalt, mit welcher der Herausgeber den Text des Zuhejr-Commentars darbietet, ist eine musterhafte. An nicht verbesserten Druckfehlern ist uns nur ein einziger aufgestossen p. 166, 11 ويرى l. ويروى. Sehr dankbar müssen wir für den ausführlichen Index der erläuterten Wörter und angeführten Eigennamen am Ende des Bandes (194—224) sein, umsomehr, da er sich auch auf den Abû Miǵḥan (Heft 1) erstreckt.

Es wäre zu wünschen, dass der Verfasser in der Ausgabe der Commentare zu den übrigen Dîwânen in derselben Weise in den nächsten Heften seiner Ṭuraf fortfahre; die Erforscher des arabischen Alterthums werden ihm dafür zu grossem Danke verpflichtet sein.

Ignaz Goldziher.

Kleine Mittheilungen.

Lexicographical notes.

6. *Dharmavahikâ.*

The word *dharmavahikâ* which is of not unfrequent occurrence in the Prabandhas and other similar works, is not found in any Sanskrit dictionary, written in Europe. Its meaning is 'an accountbook of charitable expenditure', as may be gathered from the following passages. In Merutuṅga's Prabandhachintâmaṇi we read:

1. p. 66 (Bombay edition) at the end of the anecdote regarding Bhoja and a poor Brâhmana: *iti tadvâkyânte yatpâritoshikaṁ nṛipatirasmâ adâpayattanmantrî dharmavahikâyâṁ ślokabaddhaṁ lilekha* |

2. at the end of the story of Bhoja and the learned thief (p. 67): *tatoharmukhe sabhâm upanîtâya tasmai chaurâya yatpâritoshikaṁ râjñâ prasâdîkṛitaṁ taddharmavahikâniyukto niyogyevaṁ kâvyam alikhat* |

3. in a story, p. 68, according to which Bhoja began to boast of his liberality when this accountbook was read out to him (*tasyâṁ vâchyamânâyâṁ): iti svaṁ muhurmuhuḥ ślâghamânaḥ kenâpi purâtanamantriṇâ tadgarvakharvachikîrshayâ śrî-Vikramârka-dharmavahikâ nṛipâyopaninye* | *tasyâ uparitanavibhâge prathamataḥ prathamaṁ kâvyam etat* |. Further on p. 69, l. 6 the same accountbook is called simply *vahikâ*. The latter form is preserved in Gujarâtî[1] and Marâṭhî *vahî*, Hindî and Pañjâbî *bahî* 'an accountbook'. The Mârvâḍî dialect has

[1] This has already been pointed out by Professor Weber, *Indische Studien* xv, 286 note 1, in connexion with the word *râjavahikâ*, which he has rendered by 'a royal daybook'. Regarding the various kinds of commercial *vahîs*, see Steele, *Law of Caste*, p. 291 f. (second edition).

a somewhat different form *vaṇî* (see STEELE, loc. cit. and H. H. WILSON, *Glossary Jud. Terms* sub voce *Khâtâvaṇî)*, which probably is a contraction of **vahiṇî*. All these forms are no doubt derived from the verb *vah* 'to carry' and they originally designate the accountbook as '*the vehicle*' (of the accounts). The passages from Merutuṅga, quoted above, assert that the Indian kings used to keep regular accounts of their charitable gifts, and it is interesting that a lately published grant of Bhîmadeva II of Gujarât, *Indian Antiquary* XIX, 112 ff. furnishes actual proof for this assertion. Its last words are: *dûtakaḥ svayaṁ* | *dharmavarhikâyâṁ* [read, *dharmavahikâyâṁ*] *saṁcharitaṁ châjñâtaṁ* ‖ *(The donor)* himself is the messenger *(charged with the conveyance of the grant)*; and the order has been entered in the accountbook of charitable gifts'. Mr. FLEET, the editor of the grant, takes *dharmavarhikâ* as the name of a town. But there is no such place in Gujarât or Kâṭhiâvâḍ.

G. BÜHLER.

Ueber Vendidad I, 14—15 (SP.). — Diese Stelle lautet im Grundtexte: *āaṭ hē paitjārəm frākərəntaṭ aṅro mainjuš pouru-mahrko.skaitīm jām gawa-ća daja-ća pouru-mahrkəm.*

Dazu lautet die Huzvaresch-Uebersetzung:

[illegible]
[illegible]
[illegible]

‚Darauf bildete Aṅro-Mainjuš, der vielen Tod bringende dazu die Gegenschöpfung. — Die Bremse, welche den Schafen und dem jungen Vieh vielen Tod bringt, d. h. eine Fliege kommt zum Getreide, d. h. sie kommt zum Futter; das Rind kann man nicht anbinden und auch für die Schafe wird sie zum Tode.'

Ich fasse [illegible] als = neupers. كُرَّه مكس. Das Wort كُرَّه, كُره, dessen Pahlawi-Form [illegible] lautet, bedeutet so viel wie ‚das Junge eines Pferdes oder Esels'.

Es ist unter [illegible] ‚Fohlen-Fliege' die Bremse oder Biesfliege (œstrus) gemeint und zwar die Schafbiesfliege (œstrus ovis, Linné)

und die Rinderbiesfliege (œstrus bovis, Linné). Das befruchtete Weibchen der Rinderbiesfliege, auch Dasselfliege genannt, legt seine Eier den Rindern, vorzüglich dem Jungvieh, auf die Haut. Wenn die Biesfliegen sich einer Rinderherde nähern und sie umschwärmen, versetzen sie durch den Laut ihres Fluges, das ,Biesen' der Hirten, die Thiere in Schrecken. Taub gegen den Zuruf, mit hochgehobenem Schweife, suchen die geängstigten Thiere Schutz im Gebüsch oder im Wasser (das Rind kann man nicht anbinden). Die Schafbiesfliege, welche in der Regel an Orten sich aufhält, wo die Schafherden weiden und Mittagsruhe halten (sie kommt zum Futter), spritzt die bereits entwickelte Larve dem Schafe in die Nase, von wo jene in die Stirnhöhlen aufsteigt; hier ernährt sie sich von den Absonderungen der Schleimhäute und erregt durch ihr Saugen starken Nasenausfluss. Folgen dieser Plage sind Athemnoth, Schwindel, Triefen der Augen, Abmagerung, Zähneknirschen und Schaumkauen mit endlichem Tode (vgl. Ph. L. Martin, *Illustrirte Naturgeschichte der Thiere.* Leipzig, Brockhaus. 1884, 8°. II. Band, 2. Abtheilung, S. 201 und 202).

Spiegel übersetzt die Stelle:

,Dann machte eine Opposition derselben Aṅra-Mainjuš, der voll Tod ist. — Eine Wespe, die voll Tod ist für Rinder und Felder.'

Mit dieser Uebersetzung kann man sich schon desswegen nicht einverstanden erklären, weil sie eine naturhistorische Unmöglichkeit enthält. Pflanzenfressende Insecten sind den Thieren unschädlich, wie auch umgekehrt jene Insecten, welche den Thieren schädlich sind, den Feldern keinen Schaden bringen.

Wie ich aus der Fassung der Huzvaresch-Uebersetzung entnehmen zu können glaube, hat schon zur Zeit des Paraphrasten die Erklärung dieser Stelle geschwankt, und war man in Betreff des Wortes *daja-ća* nicht ganz sicher, da die Huzvaresch-Uebersetzung dasselbe durch [illegible] wiedergibt. In der Uebersetzung ist *gawa-ća* = [illegible], *daja-ća* = [illegible], dagegen scheint in der Paraphrase *gawa-ća* in [illegible] und *daja-ća* in [illegible] zu stecken.

Ich möchte mich in Betreff des schwierigen *daja-ća* der Paraphrase anschliessen und es nach dem Vorgange von M. HAUG von der Wurzel *daj* (= skr. *dhē* ‚säugen‘) ableiten, umsomehr als nach der Fassung der Paraphrase gar kein Grund für die Bedeutung ‚Felder‘, welche SPIEGEL dem Worte gibt, vorliegt.

Was nun die Form *skaitīm* anlangt, so leite ich sie nicht von *skaiti-* (SPIEGEL, JUSTI) ab, sondern von *skaitja-* (*skaiϑja-*), welches ich auf die Wurzel *skat* = got. *skaϑ* (*skaϑ* ‚Schaden‘, *skaϑuls* ‚schädlich‘, *skaϑja* ‚ich schade‘) zurückführe. — Dass das Wort *skaitīm* ein Masculinum war, beweist das dazu gehörende Adjectiv *pouru-mahrkęm* oder wie andere Handschriften lesen: *pouru-mahrko*. Ursprünglich stand auch gewiss *jim* statt *jām* im Texte, welches *jim* erst durch die Beziehung von *skaitīm* auf einen Stamm *skaiti-* in *jām* verwandelt wurde.

Zum Schlusse bemerke ich, dass ich *gawa-ća daja-ća pouru-mahrkęm* als Compositum fasse; es ist = *gawa-pouru-mahrkęm* und *daja-pouru-mahrkęm*.

FRIEDRICH MÜLLER.

Mittheilungen der Redaction.

I.

In Ausführung des Beschlusses des VII. Orientalisten-Congresses reichte das Wiener Comité im Juli d. J. ein Majestäts-Gesuch ein, in welchem um Erleichterung der Benützung der Handschriften der Wiener Hofbibliothek durch auswärtige Gelehrte gebeten wurde. In Erledigung desselben ist folgender Erlass des hohen k. k. Obersthofmeisteramtes dem Comité zugestellt worden:

5006

B.

In Folge Allerhöchster Entschliessung vom 30. August d. J. wird die k. k. Hofbibliothek neuerlich angewiesen, bei der Darleihung von Manuscripten an Gelehrte in möglichst entgegenkommender Weise vorzugehen, jedoch muss die zur Norm gegebene Bedingung, dass

die dargeliehenen Manuscripte nur in den beaufsichtigten Räumen einer öffentlichen Bibliothek benützt werden dürfen, aufrecht erhalten bleiben.

Wien, 2. September 1889.

Von Sr. k. und k. Apostol. Majestät Obersthofmeisteramte.

II.

Durch ein Versehen ist dem Herrn Professor Dr. HILLEBRANDT keine Correctur des zweiten Theiles seines *Vedica* betitelten Aufsatzes zugegangen, und fallen demnach etwaige Errata demselben nicht zur Last.

DIE REDACTION.





